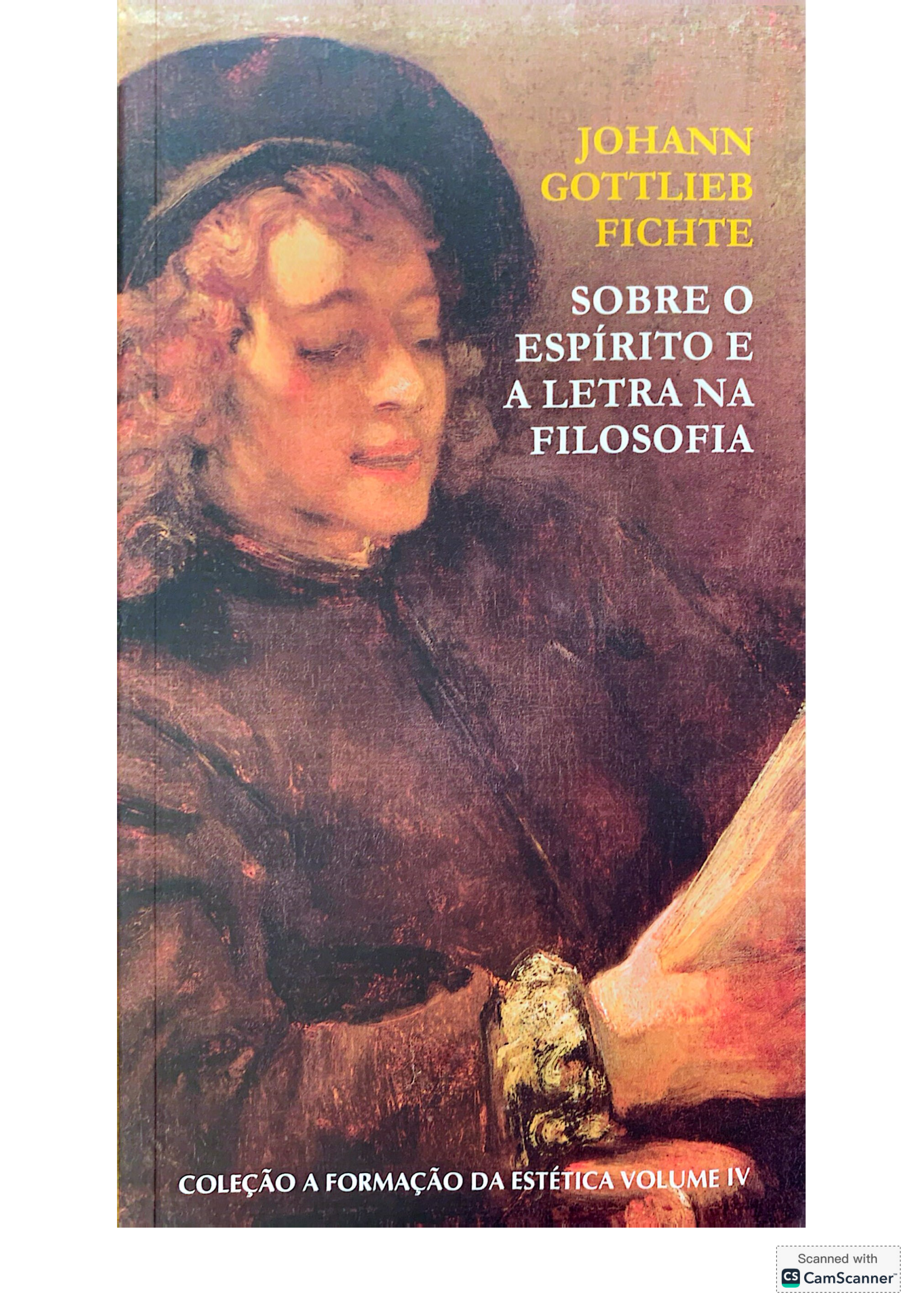




JOHANN
GOTTLIEB
FICHTE

SOBRE O
ESPÍRITO E
A LETRA NA
FILOSOFIA

COLEÇÃO A FORMAÇÃO DA ESTÉTICA VOLUME IV

SOBRE O ESPÍRITO E A LETRA NA FILOSOFIA

JOHANN
GOTTLIEB
FICHTE

TRADUÇÃO, INTRODUÇÃO E NOTAS
ULISSES RAZZANTE VACCARI

HUMANITAS

imprensaoficial
GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO

Ao longo da segunda metade do século xvii e da primeira metade do século xviii foi realizada, principalmente na França, Inglaterra e Alemanha, uma série de investigações teóricas e críticas sobre a obra de arte, que resultaram, na segunda metade do século xviii, na instituição da Estética como disciplina filosófica. Nesse momento também se impuseram as modalidades discursivas da crítica de arte e da história da arte que, aliadas à teoria da arte, no início do século xix, serviram de apoio tanto para a conjugação de filosofia e arte no romantismo quanto para a constituição dos sistemas estéticos do idealismo alemão. A coleção que aqui se propõe tem por meta resgatar esses textos e, assim, contribuir para que a reflexão sobre as obras de arte, entre nós, possa encontrar subsídios na história do pensamento.

INTRODUÇÃO

I

Sobre os textos traduzidos, 9

II

O manuscrito de Fichte e a origem da disputa das Horas, 13

III

Duas formas distintas de se escrever filosofia, 21

IV

As diferenças filosóficas: impulso, determinação recíproca e imaginação, 35

V

A estética de Fichte entre o espírito e a letra, 55

VI

As preleções *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*, 77

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO, 88

SOBRE O ESPÍRITO E A LETRA NA FILOSOFIA NUMA SÉRIE DE CARTAS

Primeira carta, 93

Segunda carta, 107

Terceira carta, 145

CORRESPONDÊNCIA ENTRE SCHILLER E FICHTE ACERCA DO MANUSCRITO *SOBRE O ESPÍRITO E A LETRA NA FILOSOFIA*

Fichte a Schiller, 169

Schiller a Fichte, 175

Fichte a Schiller, 185

Schiller a Fichte, 203

SOBRE A VIVIFICAÇÃO E A ELEVAÇÃO DO PURO INTERESSE PELA VERDADE, 219

SOBRE A DIFERENÇA ENTRE O ESPÍRITO E A LETRA NA FILOSOFIA

Primeira preleção

Sobre o espírito e o corpo em geral, 237

Segunda preleção

Sobre a diferença entre o espírito e a letra, 261

Terceira preleção

Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia, 287

EU QUERO INVESTIGAR EM QUE SE DIFERENCIA EM GERAL O ESPÍRITO DA LETRA NA FILOSOFIA, 305

SOBRE O ESPÍRITO E A LETRA NA FILOSOFIA

Introdução, 327

Primeiro capítulo – Do espírito e da letra em geral, 333

INTRODUÇÃO

I SOBRE OS TEXTOS TRADUZIDOS

1

A opção de se traduzir o neologismo cunhado por Fichte para dar nome ao seu sistema, a *Wissenschaftslehre*, por *Doutrina-da-ciência*, de modo hifenizado, segue a indicação de Rubens Rodrigues Torres Filho em sua tradução brasileira da *Fundação a toda doutrina-da-ciência de 1794* (Fichte, J.G. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 35, nota; doravante apenas *Fundação*) designando a forma do original, composta por dois substantivos.

Todos os textos de Fichte aqui traduzidos possuem alguma relação com o tema da disputa das *Horas*, a chamada *Horenstreit*, ocorrida entre o autor da *Doutrina-da-ciência*¹ e Schiller no verão de 1795. São eles: *Sobre o espírito e a letra na filosofia – Numa série de cartas*, texto que Fichte envia para a revista de Schiller *As Horas* (*Die Horen*) e móbile da disputa com este em torno do tema geral da estética; a correspondência trocada entre ambos por ocasião da disputa mencionada, muito esclarecedora no que se refere às suas causas; o *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade*, a primeira contribuição de Fichte para *As Horas*; e, por fim, as preleções *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*, ministradas por Fichte em Iena no inverno de 1794-5, cujo conteúdo serviu de base para a redação das *Cartas sobre o espírito e a letra na filosofia*.

A tradução de todo esse material teve como objetivo fornecer uma visão geral da disputa das *Horas*, procurando esclarecer desde suas causas até suas prováveis consequências. Mais do que uma mera curiosidade biográfica, essa disputa, como se verá a seguir, trouxe para a ordem do dia um dos temas mais candentes de todo aquele período do final do século XVIII: a relação entre arte e filosofia.

O MANUSCRITO DE FICHTE E A ORIGEM DA DISPUTA DAS HORAS

II

2

A lista completa com todos os convidados dessa sociedade, bem como da revista, encontra-se em *Die Horen – Einladung zur Mitarbeit*. In: Schiller, F. Theoretische Schriften, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, pp. 998-1006. Além dos já citados, constam nela também Goethe, Herder, Garve, Hufeland, Jacobi, Schlegel e Schulz.

3

Traduzido a partir do latim *Horae*, as Horas, na mitologia clássica, filhas de Têmis com Zeus, são as divindades, em um dos seus múltiplos significados, não das horas do dia, mas das estações do ano; noutra acepção, designam respectivamente a lei e a ordem (Eunomia), a justiça (Dike) e a paz (Irene). O próprio Schiller faz uma relação dessas divindades com o periódico, em *Die Horen – Einladung zur Mitarbeit*, 2008, p. 1001.

4

In: Goethe, J.W. *Briefe*. München: Carl Hanser Verlag, 1958, p. 293.

5

Conta-se que Fichte teria enviado seu *Ensaio de uma crítica a toda revelação* a Kant e que este, entusiasmado-se pelo texto, o teria indicado ao seu

editor para publicação. O texto saíra na Gazeta Literária de Iena, porém anonimamente, a contragosto de Fichte. Esse pequeno fato fez com que o público literário atribuisse sua autoria ao próprio Kant, que rapidamente se incumbiu de desfazer o mal-entendido por meio de uma carta pública. A declaração de Kant, de todo modo, segundo a qual o brilhante texto pertencia a Fichte, teria sido suficiente para fazer deste uma celebridade filosófica do momento, a ponto de o próprio Goethe indicá-lo para suceder Reinhold na Universidade de Iena. Cf. para isso Vorländer, K. *Immanuel Kant. Das Mann und das Werk*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, vol. II, pp. 261-65.

6

Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. In: *Gesamtausgabe*. Stuttgart: Friedrich Fromman Verlag (Günther Holzbog), 1970, vol. I, 3, pp. 83-90. Daqui em diante, as citações das obras completas serão indicadas apenas como GA, seguido do número do volume e da página.

A história do manuscrito de Fichte *Sobre o espírito e a letra na filosofia* – Numa série de cartas tem origem no ano de 1794, quando Schiller, junto a outras mentes importantes daquele período, decide fundar uma “sociedade de ilustres sábios” (*Gelehrten*).² Seu objetivo era publicar mensalmente, sob os auspícios do famoso editor de Tübingen Johann Friedrich Cotta, um periódico chamado *As Horas* (*Die Horen*),³ que aceitaria contribuições as mais abrangentes, desde textos filosóficos e históricos até poemas e pequenos contos.

Numa carta de 13 de junho de 1794 a Goethe, em que convida o grande poeta para fazer parte do conselho editorial da revista, Schiller escreve que a reunião originária dessa sociedade ocorreu “em Iena com os senhores Fichte, Woltmann e von Humboldt”.⁴

Tendo se tornado subitamente famoso por ocasião de uma declaração pública de Kant⁵ e por ter obtido recentemente a cadeira de filosofia na Universidade de Iena, Fichte é cotado por Schiller para participar da fundação do periódico, para o qual envia um texto já para o seu primeiro número: *o Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade*.⁶ Redigido nas primeiras semanas de dezembro de 1794, o texto é publicado na revista, embora com algumas correções feitas por Schiller, o que fez com que Fichte solicitasse uma reprodu-

7

Diz Schiller a Goethe, numa carta de 19 de junho de 1795: "Espero um texto do amigo Fichte" (*Fichte im Gespräch*, GA, I, p. 287).

8

Essa carta de Schiller a Fichte de 20 de junho de 1795, entretanto, se perdeu. Cf. GA, III, 2, p. 325, carta 287.2.

9

Esse acontecimento é narrado, por exemplo, por Weischedel em *A escada dos fundos da filosofia* e permite conhecer um pouco da marcante personalidade do filósofo: "Fichte recebe assim um convite para ser professor em uma universidade, e na verdade em Iena. Ele é entusiasmado e recepcionado; os estudantes acorrem às suas aulas. Em breve, porém, seu temperamento agressivo o coloca em novas dificuldades. Ele se volta contra os grêmios estudantis, que decaíram em exagerada libertinagem e para os quais vale 'mais o mérito de um hábil esgrimista do que qualquer outro'. Os estudantes começam a fazer algazarra em suas aulas; insultam a sua esposa na rua; por fim, lançam mão de armas a eles aparentemente apropriadas, isto é, pedras da calçada para arremessar nos vidros da janela do professor" (In: *Die philosophische Hintertreppe*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, pp. 193-4).

17

ção de sua versão original. Em todo caso, como o texto foi muito bem recebido por todos, Schiller pede ao filósofo um novo artigo para o próximo número. Entusiasmado com a possibilidade da nova publicação, Fichte aceita o novo convite e promete então uma contribuição ainda maior do que a anterior. Esse segundo texto é justamente o manuscrito *Sobre o espírito e a letra na filosofia – Numa série de cartas*.

Como estivesse acertado que Fichte enviaria o manuscrito logo,⁷ Schiller reserva um espaço para ele no periódico. Mas, como a data prometida havia chegado e Fichte não se manifestava, Schiller escreve para ele,⁸ que acabara de se mudar para Oßmanstätt, devido aos conturbados acontecimentos com os alunos do grêmio estudantil na Universidade de Iena.⁹ Ao receber a carta de Schiller, Fichte responde imediatamente, a 21 de junho de 1795, dizendo que acreditava ter prometido o manuscrito para o dia 24, mas que enviaria "certamente na terça-feira [23 de junho] aquilo que eu destinei para a primeira parte (das Horas)". Devido à cobrança de Schiller, Fichte envia a primeira parte do texto ainda em fase de elaboração, motivo pelo qual pede para que Schiller retoque alguns pormenores, por exemplo, uma citação cujo original não tivera como consultar:

Na página 15 há uma estrofe do *Meister* de Goethe, que eu não tenho aqui e que citei de memória. Mas tenha a bondade de verificar e corrigir a citação se ela não estiver correta. De resto, trabalhei no texto com afinco; o rigor eventual da construção aqui e ali é intencional e eu não creio que o texto suporte a menor alteração. [...] Fiquei muito insatisfeito com meu copista e me envergonho muito de enviar um manuscrito assim. Mas, apesar de sua aparência ruim, espero que esteja legível, pois

eu o revisei com cuidado, de modo que se pode confiar seguramente nele. Dentre outras coisas de estilo, peço para que observe a pontuação, que para mim é importante. [...] Terça ou quarta-feira, mais.¹⁰

Embora houvesse prometido o restante do manuscrito para o dia 23, terça ou quarta-feira, Fichte o envia já no dia seguinte, em 22 de junho de 1795, com duas cartas: uma em que pede a Schiller para enviar o manuscrito diretamente para a publicação em Tübingen e outra endereçada ao editor da revista (Cotta).¹¹ De um modo um tanto inesperado, entretanto, Schiller, ao contrário do que lhe pedira Fichte, devolve tanto o texto para publicação como a missiva ao editor e, numa carta de próprio punho, expõe os motivos de sua decisão de não publicar o texto na revista.

Esse ato de Schiller desencadeia um debate que traz a público temas filosóficos essenciais do período, numa correspondência que desde então passou a ser lida juntamente com o texto de Fichte e como que a complementá-lo. Girando em torno de pontos fundamentais tanto da *Doutrina-da-ciência* como das recém-publicadas *Cartas sobre a educação estética do homem*, de Schiller, o debate entre esses dois autores ilumina de um modo peculiar esse rico período da história da filosofia alemã do qual surgiria não apenas uma nova concepção de filosofia, mas também a chamada filosofia da arte tal como ela se desenvolveu no século XIX na Alemanha.

III

DUAS FORMAS DISTINTAS DE SE ESCREVER FILOSOFIA

12

Cf. carta a Fichte, 24 de junho de 1795. In: GA, III, 2, pp. 333-4, carta 291 c.

Entre outras coisas, a disputa das *Horas* revela a preocupação candente de expor a filosofia de uma forma popular. Este objetivo não era apenas de Fichte, mas também o de Schiller. Tanto a *Doutrina-da-ciência* como as *Cartas sobre a educação estética da humanidade* trazem em si a tarefa de atingir não apenas o filósofo e o douto em geral, mas também o homem do povo, o diletante e o estudante. Curiosamente, esse objetivo, em princípio comum entre eles, transforma-se em uma das discordâncias. Já na carta que anexa ao texto devolvido de Fichte, Schiller escreve que um dos principais motivos de ele tê-lo recusado teria sido justamente o fato de o filósofo ter escolhido o mesmo tema abordado por ele nas *Cartas estéticas*, bem como de tê-lo tratado de uma forma que não se encaixava absolutamente dentro dos objetivos gerais da revista.¹²

Ao ler o manuscrito do filósofo, Schiller entende que o fato de Fichte ter escolhido o mesmo objeto e a mesma forma de tratamento constituía uma espécie de crítica ao seu escrito recém-publicado. Mas não apenas isso. Como se pode deduzir do tom geral da carta de Schiller, o mais grave estaria no fato de que, em seu texto, Fichte transgredia as normas de publicação da revista, de cujo corpo editorial ele fazia parte. Como se pode ler no texto de apresentação das *Horas*, elaborado pelo próprio Schiller:

O objetivo aqui é fazer da beleza uma intermediária da verdade e dar à beleza, por meio da verdade, um fundamento mais duradouro e uma dignidade mais elevada. Nos termos de sua factibilidade, se libertará os resultados da ciência de sua forma escolástica e se procurará torná-los compreensíveis para o senso comum com um invólucro atrativo ou no mínimo sensível. [...] Desta maneira se crê contribuir para a superação da barreira que separa o mundo belo do acadêmico e erudito, a fim de introduzir assim conhecimentos básicos na vida social e gosto na ciência.¹³

Para Schiller, o artigo do filósofo, devido à sua rigidez característica, não apenas não obedecia à norma de tornar os resultados da ciência compreensíveis para o senso comum como também se utilizava de um estilo claramente escolástico de exposição, a despeito do invólucro em forma de cartas aparentemente mais flexível. O litígio aqui se refere claramente a duas concepções completamente distintas acerca do que deve ser uma exposição filosófica popular.

O próprio Schiller, num texto em que trata *Dos necessários limites do belo, em particular na exposição de verdades filosóficas* (*Von den notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten*), afirma que, entre os vários tipos de exposição, a mais ideal seria “o modo verdadeiramente belo de escrever”;¹⁴ por conseguir refletir uma síntese do pensamento e da intuição e atingir uma harmonia das forças sensíveis e intelectuais do homem. Essa sua preocupação, tema das próprias *Cartas sobre a educação estética do homem*, não era algo novo, mas provinha já desde os tempos de sua primeira ocupação com os temas da

Crítica do Juízo de Kant e continuaram a ocupá-lo após esse episódio com Fichte, até a publicação dos textos de *Poesia ingênua e sentimental*.

Em sua resposta a esta carta de Schiller, Fichte atesta que um dos motivos da discórdia entre eles seria de fato uma diferença fundamental referente ao que se entende por uma exposição popular da filosofia. Se Schiller, em sua carta, afirmava que, no texto de Fichte, não o havia agradado “nem a forma nem o conteúdo” e que ele sentia “falta no escrito da exatidão e da clareza”, Fichte, por sua vez, responde:

Não é de hoje que descubro termos princípios muito diferentes no que se refere à apresentação popular da filosofia. Eu já o havia notado em seus próprios escritos filosóficos. Na maior parte das vezes, o senhor segue o caminho do sistema analiticamente e o torna popular por meio de sua infinita coleção de imagens, usadas em quase todas as passagens no lugar de conceitos abstratos. [...] Para mim a imagem não ocupa o lugar do conceito, mas vem antes ou depois do conceito, como uma alegoria dele.¹⁵

Claramente, a divergência reside no que cada um entende que deva ser uma exposição popular da filosofia. Enquanto para Schiller a popularização da filosofia deve necessariamente passar por uma sensificação das ideias e dos conceitos por meio de imagens, para Fichte, ao contrário, a popularização da filosofia significa que o público deve atingir uma disciplina conceitual mais elevada para poder seguir a concatenação dos conceitos próprios a um texto filosófico. Por isso é que, aos olhos de Fichte, os escritos de Schiller executam um ato contrário àquilo que exige uma exposição filosófica, isto é, não desenvolvem o raciocínio conceitualmente e

substituem o conceito pela imagem, de onde “surge, penso eu, a fadiga que os seus escritos filosóficos causam em mim e provavelmente também em muitos outros”. Como consequência disso, continua Fichte, “tenho primeiramente que traduzir tudo o que o senhor diz antes de poder compreendê-lo”. Isso, ainda, escreve o filósofo, conduz ao oposto do que deveria ser uma exposição popular de escritos filosóficos: a saber, o público em geral não consegue compreender em absoluto os textos filosóficos de Schiller. Nas palavras de Fichte:

seus escritos filosóficos foram comprados, admirados, causaram espanto, mas, até onde noto, foram pouco lidos e não foram absolutamente compreendidos; e eu não ouvi expressar-se no grande público nenhuma opinião, nenhuma passagem e nenhum resultado de seus escritos filosóficos.¹⁶

Em sua tréplica a Fichte – numa carta que, apesar de esboçada, jamais foi enviada –, Schiller dá a entender que o problema do estilo de Fichte reside no fato de ele privilegiar apenas o entendimento, não levando em consideração a totalidade das forças do homem. Em seus escritos, pelo contrário, ele, Schiller, sempre leva em consideração “o conjunto das forças do ânimo” e atua “o máximo possível em todas elas ao mesmo tempo”. Por isso, escreve, “não desejo [...] apenas tornar meus pensamentos claros a outrem, mas transmitir-lhe ao mesmo tempo toda minha alma e atuar tanto em suas forças sensíveis como nas espirituais”.¹⁷

Por detrás desta concepção aparentemente concernente apenas ao estilo, entretanto, esconde-se uma concepção filosófica formada e conquista-

18

Escreve Schiller a Fichte: "O senhor aprecia, como parece, o apelo a outros juizes e já é a segunda vez que me sugere a sentença do público. Mas devo obter uma impressão completamente diferente da que possuo sobre o público estético alemão para respeitar sua voz sobre um assunto acerca do qual minha razão e sentimento decidiram após uma longa, séria e penosa crise" (*idem*, *ibidem*, p. 361).

19

Schiller, F. *A educação estética do homem*. Numa série de cartas. São Paulo: Iluminuras, 1989, p. 41 (trad. Márcio Suzuki e Roberto Schwarz).

20

A Fichte, 3 ou 4 de agosto de 1795. In: GA, II, 2, p. 361, carta 298 A.

31

da a duras penas ou, como o próprio Schiller escreve, uma concepção conquistada "após uma longa, séria e penosa crise".¹⁸ Como se deduz das próprias *Cartas sobre a educação estética do homem*, essa penosa crise se refere à virada crítica de sua posição política e ideológica em relação ao Iluminismo e à Revolução Francesa. Na carta VI da referida obra, após elogiar longamente o modo grego de pensar e de viver, afirmando que, na cultura grega, "por mais alto que a razão se elevasse, trazia sempre consigo, amorosa, a matéria", opõe o modo propriamente moderno:

A natureza de pólipo dos Estados gregos, onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade, deu lugar a uma engenhosa engrenagem cuja vida mecânica, em sua totalidade, é formada pela composição de infinitas partículas sem vida. Divorciaram-se o Estado e a Igreja, as leis e os costumes; a fruição foi separada do trabalho; o meio, do fim; o esforço, da recompensa. Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência.¹⁹

É então justamente à transformação desse estado de fatos próprio do mundo moderno que ele dedica todos os seus esforços. E quando Fichte insiste em apelar ao público para decidir quem tem razão na disputa, responde Schiller: "Não há nada mais tosco do que o gosto do público alemão atual e trabalhar para mudar esse gosto miserável – e não tomar meu modelo dele – é o plano mais sério da minha vida".²⁰ A realização des-

Cf. o recente trabalho de Emiliano Acosta (*Schiller versus Fichte – Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*. Rodopi: Amsterdam, New York, 2011), para o qual a *Horenstreit* permite ver que a história da filosofia não pode ser sempre guiada pelo princípio da identidade, mas que, em muitos casos, como no presente, é a diferença, marcada pela disputa (o *áywv*), que a define. Este autor, além disso, combate em seu livro a ideia, fomentada por muitos comentadores, de que a filosofia de Schiller não traria nenhuma originalidade frente ao sistema de Fichte e poderia ser reduzida a ela. Antes, o propósito de Acosta é mostrar que se tratam de dois sistemas filosóficos autônomos e autossuficientes, não podendo e não devendo ser reduzidos um ao outro.

sa tarefa, entretanto, dependia da elaboração de uma linguagem que contemplasse o todo das faculdades do homem e não apenas o seu entendimento. Afinal, “o domínio da faculdade analítica rouba necessariamente a força e o fogo à fantasia” e é por esse mesmo motivo que “o pensador abstrato tem, frequentemente, um coração *frio*, pois desmembra as impressões que só como um todo comovem a alma”.²¹

Não tivesse sido escrita antes da controvérsia das *Horas*, poder-se-ia dizer que a passagem acima tinha como objetivo justamente uma crítica a Fichte e a seu modo de escrever filosofia. Em todo caso, o próprio Schiller conclui na mesma carta citada acima que, dadas as suas naturezas diametralmente distintas, o mais sensato seria que Fichte e ele deixassem de polemizar, pois jamais chegariam num acordo em relação a este assunto. Afinal, ele sabia que a causa da discórdia não era apenas de ordem estilística, como se poderia supor, mas, como ele mesmo reconhece, estavam em jogo nessa disputa duas concepções filosóficas diametralmente diferentes e que jamais poderiam ser reduzidas uma à outra.²²

IV

AS DIFERENÇAS FILOSÓFICAS: IMPULSO, DETERMINAÇÃO RECÍPROCA E IMAGINAÇÃO

A primeira parte de *A educação estética do homem* havia sido publicada em 1794 no primeiro número das *Horas* e o seu restante seria publicado ao longo dos três números seguintes. Fortemente influenciadas pela filosofia kantiana, as cartas de Schiller procuravam executar aquilo que a *Crítica do Juízo*, embora fosse esse seu objetivo final, não realizara: elevar a estética a uma doutrina do gosto.²³ Para isso, Schiller segue o caminho indicado por Kant em sua última *Crítica* e, tal como ele, procura realizar a ligação sistemática entre natureza e liberdade, mundo sensível e mundo suprasensível, por meio da noção de belo. Entendida como uma tarefa de reconstituição da *totalidade* perdida do homem, a unificação sistemática entre um domínio e outro, ao ser realizada por meio do belo, só seria possível restituindo a autonomia do elemento sensível, anulada pela importância exagerada que a filosofia moral de Kant depositou no suprasensível. Em outros termos, a tarefa da educação estética somente poderia ser realizada se a sensibilidade recuperasse seu domínio próprio de ação, de modo que, segundo o projeto de Schiller, o sensível se tornasse *expressão* do inteligível, a bem dizer, *expressão* da própria liberdade.

Schiller passa a se ocupar profundamente com a filosofia kantiana a partir de 1791, quando escreve as *Cartas a Körner*, também conhecidas como *Kallias* ou *Tratado sobre a beleza*. A partir dessas investigações

preliminares, escreve em 1793 o tratado *Sobre graça e dignidade* (*Über Anmut und Würde*), em que se veem desenvolvidas algumas de suas teses em torno do papel unificador do belo. Já nesse escrito, todavia, é possível observar que esse desenvolvimento assumia muitas vezes uma crítica à moral kantiana, especialmente à sua rigidez característica que, segundo Schiller, era o que impedia justamente a execução do passo final da tão procurada autonomia do belo. A seguinte passagem representa-o de maneira suficientemente clara:

Na filosofia moral kantiana a ideia de *dever* [*Pflicht*] é apresentada com uma rigidez tal que toda graça é espantada e um fraco entendimento poderia facilmente tentar procurar a perfeição moral no caminho de uma ascese obscura e monástica.²⁴

Para que a graça ou o belo sejam possíveis e assim a totalidade perdida do homem possa ser igualmente restaurada, é preciso restabelecer a harmonia entre o sensível e o inteligível que a moral kantiana havia espantado com sua rígida concepção de dever (*Pflicht*). Em relação aos seus escritos anteriores, as *Cartas sobre a educação estética do homem* representam um passo significativo nesse sentido, ao procurar realizar essa tarefa herdada da filosofia de Kant não mais pela via do Juízo, a *Urteilkraft*, que se inseria ainda de algum modo no domínio intelectualizado do suprassensível, mas por meio da noção de impulso (*Trieb*). Utilizada por Reinhold em seu *Ensaio de uma nova teoria da capacidade de representação humana*,²⁵ a noção de impulso permitia compreender o sensível e o suprassensível como duas necessidades fundamentais (*Bedürfnis*) do homem, cada qual à procura de sua realização absoluta. Enquanto tal, a faculdade sensível não poderia mais se submeter à faculdade

Segundo Reinhold, do ponto de vista da representação em geral, o impulso precisa ser diferenciado em impulso para a *matéria* e impulso para a *forma*, de modo que: "Um possui a efetividade daquilo que é *dado* à representação, o outro daquilo que deve ser nela *produzido*, o objeto. Um surge a partir da *necessidade*, fundada no sujeito representativo, de uma *matéria* que aquele não pode produzir, ligada à *forma da receptividade* [...]; o outro surge da *força positiva* presente no sujeito representativo, ligada à *forma de sua espontaneidade*" (*Idem, loc. cit.*).

Schiller, F. *Op. cit.*, 1989, pp. 67-8.

Cf. a carta de Kant a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772 (*In: Kant, I. Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1985), em que o filósofo, dois anos após ter escrito a *Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível*, a *Dissertação de 1770*, se faz a pergunta talvez mais fundamental de sua filosofia: a saber, se o mundo sensível e o inteligível possuem princípios absolutamente heterogêneos, como é possível a representação de um objeto? Este foi um dos principais problemas que Kant teve de solucionar até chegar à versão final de sua filosofia teórica em 1781 com a publicação da *Crítica da razão pura*.

inteligível até sua anulação, tal como, segundo Schiller, acontecia na filosofia moral de Kant. Pelo contrário, essa concepção de impulso permitiria enxergar o sensível ou material (*Stofftrieb*) como a necessidade fundamental do homem de submeter tudo ao domínio do tempo e da duração, ao passo que o intelectual ou formal (*Formtrieb*) como a necessidade igualmente fundamental de neutralizar toda relação temporal em sua busca pela liberdade absoluta. Na esteira de Reinhold,²⁶ assim, escreve Schiller que todas as faculdades e capacidades do homem poderiam ser reduzidas a dois impulsos principais:

O primeiro desses impulsos, que chamarei *sensível*, parte da existência física do homem ou de sua natureza sensível, ocupando-se em submetê-lo às limitações do tempo e em torná-lo matéria. [...] O segundo impulso, que pode ser chamado de *impulso formal*, parte da existência absoluta do homem ou de sua natureza racional, e está empenhado em pô-lo em liberdade, levar harmonia à multiplicidade dos fenômenos e afirmar sua pessoa em detrimento de toda alternância do estado.²⁷

Porém, ao traduzir os opostos kantianos em termos de impulsos, Schiller retorna para um problema com o qual o próprio Kant havia se deparado no período de constituição de sua filosofia e que este havia resolvido com a noção de imaginação: o problema da *heterogeneidade* entre sensibilidade e entendimento.²⁸ Esse problema pode ser resumido do seguinte modo: se os impulsos, apesar de serem duas necessidades fundamentais, são absolutamente heterogêneos, como é possível unificá-los num todo, numa única representação? Nesse sentido, a distinção que Schiller faz nas *Cartas* entre o impulso formal e o material não avança muito além das concepções de Kant e de Reinhold. Pois, apesar de a noção de impulso exprimir por um

lado uma necessidade fundamental do homem, por outro, essa noção por si só não permite a execução da tarefa herdada da filosofia de Kant, de suprimir a heterogeneidade entre o sensível e o intelectual e atingir assim um conceito de homem totalmente unificado. Para isso, seria preciso encontrar um ponto médio que permitisse superar essa heterogeneidade e, consequentemente, a relação desarmônica entre as partes.

Na carta XIII de *A educação estética do homem*, Schiller indica ter encontrado numa passagem da *Fundação a toda doutrina-da-ciência* de Fichte o método necessário para atingir esse ponto médio. Trata-se do conceito de determinação recíproca (*Wechselbestimmung*) que, tal como estabelecido na obra de Fichte, permitiria, segundo Schiller, pensar a separação entre as duas esferas não mais como uma separação absoluta e *originária*, caso este que não deixava “nenhum outro meio de assegurar a unidade no homem senão *subordinar* incondicionalmente o impulso sensível ao racional”. Antes, o conceito de determinação recíproca permitiria ver a subordinação de um elemento a outro numa relação recíproca, coordenada e simultânea:

Decerto a subordinação tem de existir, mas reciprocamente: pois conquanto os limites jamais possam fundar o absoluto, conquanto a liberdade jamais possa depender do tempo, é igualmente certo que o absoluto não pode, por si só, jamais fundar os limites, que o estado no tempo não pode depender da liberdade. Ambos os princípios são, a um só tempo, coordenados e subordinados um ao outro, isto é, estão em ação recíproca: sem forma, não há matéria; sem matéria, não há forma. (Esse conceito de ação recíproca, e toda sua importância do mesmo, encontra-se excelentemente exposto na *Fundação a Toda Doutrina-da-Ciência*, de Fichte, Leipzig, 1794).²⁹

Fichte, por sua vez, toma o conceito de Kant (cf. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 114-18; 8 106-13; trad. Fernando Costa Mattos). A diferença em relação a Fichte é que, para Kant, a ação recíproca é apenas uma das três categorias de relação, a categoria de comunidade, enquanto que, em Fichte, esse conceito passa a constituir um método filosófico, utilizado para reduzir as contradições dadas na consciência a um único princípio.

Cf. a apresentação de Márcio Suzuki a *Poesia ingênua e sentimental*, 1991, pp. 31-40, segundo o qual não se pode dizer que exista uma superioridade do ingênuo sobre o sentimental, justamente porque ambos estariam em determinação recíproca, isto é, numa espécie de dependência mútua em que um não pode ser pensado sem o outro.

Schiller usa a variante ação recíproca (*Wechselwirkung*), em vez de determinação recíproca, porque ele tem em mente, sobretudo as *Preleções sobre a destinação do sábio*, obra em que Fichte utiliza o primeiro termo em detrimento do segundo, num contexto antropológico muito semelhante ao das *Cartas sobre a educação estética*. Segundo as *Preleções sobre a destinação do sábio*, o fim do indivíduo é sua relação com o gênero humano; é na sociedade que a razão se realiza e não isoladamente: "O impulso social pertence, pois,

às tendências fundamentais do homem. Este está destinado a viver na sociedade; deve viver na sociedade; não é um homem inteiro e perfeito e contradiz-se a si próprio, se vive isolado" (*Lições sobre a vocação do sábio*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 35; trad. Artur Morão). Nesse sentido, o aperfeiçoamento da sociedade como um todo se dá por meio do aperfeiçoamento de cada um por meio de uma ação recíproca entre os seus indivíduos. Se é possível falar de uma destinação humana (*eine Bestimmung des Menschen*), ela é exatamente essa busca comum por um "aperfeiçoamento de si mesmo por meio da influência livremente utilizada dos outros sobre nós" (*Idem, ibidem*, p. 40). Mais adiante, na mesma obra, Fichte escreve ainda que "o sábio (*Gelehrte*) [...] tem por destino ser o mestre da humanidade" e "o educador do gênero humano [*der Erzieher der Menschheit*]" (*Idem, ibidem*, p. 63), o que leva a supor, como faz Xavier Léon (cf. *Fichte et son temps*. Paris: Librairie Armand Collin, 1954, vol. 1, pp. 345-9), que as *Cartas sobre a educação estética do homem* conteriam de certo modo uma resposta de Schiller às *Preleções sobre a destinação do sábio* de Fichte. Essa hipótese de Léon, entretanto, é enfraquecida quando se lê a menção, em tom elogioso, que o próprio Schiller faz às *Preleções* de Fichte na carta IV de sua obra, quando escreve que "todo homem individual [...] traz em si, quanto à disposição e destinação, um homem ideal e puro, e a grande tarefa de sua existência é concordar, em todas as suas modificações, com sua unidade

Por esta declaração vê-se a importância que o conceito de determinação recíproca, tomado de empréstimo da obra de Fichte,³⁰ passaria a ter na estrutura da obra de Schiller, não apenas no âmbito das *Cartas sobre a educação estética*, mas, como mostra Márcio Suzuki, também no ensaio sobre *Poesia ingênua e sentimental*.³¹

Numa carta ao seu amigo Körner, depois de declarar estar "extraordinariamente satisfeito" com seu trabalho, Schiller confessa que, nele, "tudo gira em torno do conceito de ação recíproca (*Wechselwirkung*)³² entre o absoluto e o finito, dos conceitos de liberdade e de tempo, da capacidade de agir e padecer".³³ Por meio desse conceito, Schiller descobre finalmente como unificar o impulso sensível e o intelectual: ao se pensar a relação entre o absoluto e o finito como uma relação recíproca, em que um se faz necessário para o outro e não existe sem o outro, chegar-se-ia a um impulso intermediário, de caráter estético. Este impulso, escreve Schiller, é o *impulso lúdico* (*Spieltrieb*), cuja função consiste em relativizar as forças dos outros dois colocando-os numa espécie de jogo mútuo.

Fichte, entretanto, entendia o conceito de determinação recíproca num sentido diferente deste empregado por Schiller em suas *Cartas*. Na *Fundação a toda doutrina-da-ciência*, tratava-se, entre outras coisas, de mostrar como a tarefa herdada da filosofia kantiana, de superar a heterogeneidade entre natureza e liberdade, transposta ali na oposição Eu e não-Eu, não poderia ser realizada satisfatoriamente por meio da intercalação de um termo médio, tal como Kant havia feito com a imaginação

inalterável", ao que acrescenta, numa nota: "Remeto aqui a uma publicação recente: *Preleções sobre a destinação do sábio* [sic], de meu amigo Fichte, onde se encontra uma dedução bastante clara e por uma via jamais tentada dessa proposição" (Schiller, F. *Op. cit.*, 1989, p. 32).

33

Carta de 29 de dezembro de 1794, citada por M. Suzuki, em *A educação estética do homem*, 1989, nota 38 à tradução, p. 153; e também por D. Henrich. *Der Grund im Bewußtsein*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, p. 315.

34

Fichte, J.G. *Fundação a toda doutrina-da-ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 114 (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho); doravante, apenas *Fundação*.

35

Schelling sintetiza esta ideia: "A imaginação, como termo médio que vincula as faculdades teórica e prática, é análoga à razão teórica na medida em que esta é dependente do conhecimento do objeto, análoga à razão prática na medida em que esta produz seu próprio objeto. A imaginação produz ativamente um objeto, ao pôr-se na total dependência desse objeto – em total passividade. Aquilo que falta de objetividade à criatura da imaginação, esta mesma supre pela passividade em que livremente – por um ato da espontaneidade – se põe diante da ideia daquele objeto.

Portanto, poder-se-ia explicar a imaginação como a faculdade de pôr-se, por total autonomia, em total passividade. É de se esperar que o tempo, mãe de todo desenvolvimento, cuidará também daqueles germes que Kant, para grande elucidação dessa maravilhosa faculdade, semeou em sua obra imortal, e os desenvolverá até a perfeição de uma ciência total" (Schelling, F.W.J. *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 32, nota 31; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho).

36

Torres Filho, R. R. *O espírito e a letra: a crítica da Imaginação Pura*, em Fichte. São Paulo: Ática, 1975, p. 88.

transcendental e Schiller com o impulso lúdico. Antes, a determinação recíproca constituía um método progressivo de análise das oposições dadas na consciência, por meio do qual se poderia atingir o momento originário dessas oposições.

Essa origem, segundo revelava o método empregado por Fichte, é justamente a imaginação, não em sua função reprodutiva, mas em toda sua força produtiva. Estabelecida desse modo como a atividade originária de todas as oposições do espírito, a imaginação deixava de ser vista como um simples elo interposto entre entendimento e sensibilidade, tal como em Kant, mas, antes, passava a constituir a origem mesma de todas as oposições. Nesse sentido, ela é definida na obra de Fichte como uma "alternância do Eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo"; como um oscilar constante entre "determinação e não determinação, entre finito e infinito", de modo que também seu produto aparece como um oscilar "como que durante seu oscilar e por seu oscilar".³⁴

Segundo a interpretação que Fichte realiza do espírito da filosofia kantiana, se a imaginação, tal como se vê na obra de Kant, aparece como um termo médio entre o sensível e o inteligível, é porque ela produz o sensível e o inteligível como estados diferentes de um e mesmo Eu.³⁵ Compreender a filosofia de Kant segundo seu espírito, portanto, significa "tomar a teoria da imaginação como o ponto nodal da *Crítica* e ver a obra inteira deslocar-se em torno desse eixo".³⁶ O próprio acesso à *Doutrina-da-ciência*, dado que seu objeto é a imaginação, só pode ser rea-

lizado pela imaginação. Mas só compreende que a imaginação é a origem da oposição entre sensível e inteligível quem oscila junto com ela entre um e outro e, nesse oscilar, vê ambos os estados absolutamente diferentes entre si sendo produzidos. Em outros termos, só compreende que a imaginação é a origem do sensível e do inteligível quem se torna capaz, ao mesmo tempo em que os vê sendo produzidos, de criá-los por meio de sua própria imaginação, tal como escreve o filósofo numa das passagens mais conhecidas de sua obra de 1794:

A Doutrina-da-ciência é tal que não pode ser comunicada segundo a letra, mas somente segundo o espírito; pois suas ideias fundamentais devem ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação criadora, como não poderia deixar de ser em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano, uma vez que toda a operação do espírito humano parte da imaginação, e a imaginação só pode ser apreendida pela imaginação.³⁷

Numa palavra, somente o filósofo ou o sábio (*Gelehrte*) – aquele que apreendeu o ensinamento da *Doutrina-da-ciência* – é capaz de distinguir o espírito e a letra de uma obra. Daí a dificuldade da tarefa da obra de Fichte: constituir um discurso cuja letra comunique o máximo possível seu espírito, isto é, uma obra que se comunique quase que imediatamente com a imaginação do leitor. Num certo sentido, isso esclarece de antemão alguns dos motivos filosóficos que teriam levado Fichte a escrever o texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia* e a enviá-lo para a mesma revista em que Schiller publicava suas *Cartas sobre a educação estética do homem*. Como Schiller

Por exemplo, na carta IV e na carta XIII.

Segundo Xavier Léon (*Fichte et son temps*, 1954, vol. I pp. 345-9), Schiller teria citado Fichte em suas *Cartas* para deixar claro que, enquanto este baseava seu projeto de regeneração da humanidade na filosofia e nas ciências em geral, ele entendia que esse projeto apenas poderia ser realizado por meio da função lúdica da arte. Segundo essa interpretação, o próprio Schiller já havia marcado sua posição nas *Cartas*, aquilo que teria levado Fichte a esboçar uma resposta.

Por exemplo, afirma Fichte numa nota à *Fundação* (1988, p. 98, nota 93): "Não é aqui o lugar de mostrar, o que de resto se deixa palpavelmente mostrar, que Kant sabia muito bem, também, o que *não disse*; nem o de fornecer as razões por que ele não podia nem queria dizer tudo o que *sabia*. Os princípios aqui estabelecidos e a serem estabelecidos são manifestamente o fundamento dos seus, como se pode convencer todo aquele que se familiarizar com o *espírito* de sua filosofia (que bem pode ter um espírito). Que não quis estabelecer em sua crítica a ciência, mas apenas sua propedêutica, ele o disse algumas vezes; e é difícil compreender por que apenas nesse aspecto seus papagueadores não quiseram acreditar nele".

Schiller, F. *Op. cit.*, 1989, p. 73.

havia se apropriado, em algumas passagens de suas *Cartas*,³⁸ de certas ideias tanto da *Fundação a toda doutrina-da-ciência* como das *Preleções sobre a destinação do sábio* e havia feito um uso dessas ideias num sentido diferente daquele que elas possuíam nas obras mencionadas, Fichte pensou ser conveniente reexpor a sua concepção da distinção entre a letra e o espírito de uma obra, concepção com a qual ele vinha se ocupando desde o final de 1794, quando ministrou em Iena as preleções *Sobre a distinção entre o espírito e a letra na filosofia*.³⁹

Além disso, na mesma nota das *Cartas sobre a educação estética* mencionada acima, em que revela ter tomado o conceito de determinação recíproca da *Doutrina-da-ciência*, Schiller endereça uma crítica clara à interpretação que Fichte faz do espírito da filosofia kantiana, interpretação a que o filósofo se referia amiúde tanto em suas aulas⁴⁰ como nas referidas preleções públicas na universidade. Segundo esta crítica de Schiller, embora possa estar na letra da filosofia kantiana, não está certamente no espírito dessa filosofia passar por cima da sensibilidade para ver se realizar e efetivar o fim da razão. Em suas palavras:

Numa filosofia transcendental, em que é decisivo libertar a forma do conteúdo e manter o necessário puro de todo contingente, habituamo-nos facilmente a pensar o material meramente como um empecilho e a sensibilidade numa contradição necessária com a razão, porque ela lhe obstrui o caminho justamente nessa operação. Um tal modo de representação não está de forma alguma no espírito do sistema kantiano, embora possa estar na *letra* do mesmo.⁴¹

Dependendo de como se interpreta essa afirmação de Schiller, se por um lado a determinação recíproca de Fichte é fundamental para a execução da tarefa herdada de Kant, por outro, esse conceito precisa ser utilizado de forma tal que não se prolongue a dominação do inteligível sobre o sensível. E se Fichte o utiliza alegando ter compreendido o *espírito* da filosofia de Kant, Schiller inverte essa distinção, alegando, pelo contrário, que, apesar de estar na letra do sistema kantiano, a redução de tudo a uma única atividade não estaria, certamente, em seu espírito. A nota acima torna ainda mais verossímil a hipótese de que Fichte escreve o *Sobre o espírito e a letra na filosofia* como uma forma de expor mais uma vez sua concepção filosófica inteiramente baseada na distinção entre espírito e letra.

V A ESTÉTICA DE FICHTE ENTRE O ESPÍRITO E A LETRA

42

Cf. Szondi, P. "Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit." In: *Poetik und Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

43

GA, I, 6, p. 336. Cf. para isso também a nota 81 à tradução.

No texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, porém, Fichte vai além da concepção da *Fundação*. Nele, o filósofo procura mostrar que sua distinção da letra e do espírito de uma obra não se restringe apenas à filosofia, mas se estende de algum modo também para a arte em geral. Fichte, com isso, dá um passo decisivo no sentido daquilo que Peter Szondi chama de filosofia da arte,⁴² própria do século XIX, ao estabelecer uma passagem e um diálogo entre filosofia e arte justamente por meio da noção de espírito. Como isso se dá?

Já na primeira carta do texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, Fichte faz uma afirmação muito semelhante àquela da *Fundação* citada acima, segundo a qual a *Doutrina-da-ciência* só poderia ser apreendida por meio da imaginação e que a imaginação só pode ser apreendida pela imaginação. Segundo o texto, é certo que uma obra de arte com espírito

pode estimular, vivificar e fortalecer nossa capacidade mesma de sentir seu objeto; que tal obra não nos oferece meramente o objeto de nossa ocupação espiritual, mas ao mesmo tempo o talento para nos ocuparmos dele; que ela não apenas nos brinda com o presente, mas também com a mão para pegá-lo; que ela produz ao mesmo tempo o espetáculo e o espectador e, tal como a força vital no universo, comunica com o mesmo sopro movimento e organização à matéria inerte e vida espiritual à matéria organizada.⁴³

Isso significa que uma obra será uma “obra de espírito” conquanto em sua apresentação (*Darstellung*) a obra e o espectador sejam criados simultaneamente por um trabalho conjunto da imaginação produtiva de ambos. Esse momento do surgimento da consciência artística é também o momento do surgimento da consciência filosófica. Ao residir na imaginação, não apenas a filosofia pode atingir a origem da consciência, mas também a própria arte, dado que é igualmente um produto dela, embora não por determinação recíproca (que é um método estritamente filosófico) e sim por meios próprios.

Segundo o *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, o ânimo (*Gemüt*) pode ser reduzido a três principais impulsos: o de conhecimento, o prático e o estético. “O impulso de conhecimento tem por objetivo o conhecimento como tal e tão somente ele”. Em outros termos, o impulso de conhecimento tem em vista apenas verificar se a representação se adequa ou não à coisa visada. Por isso, ele não se interessa em absoluto pela essência ou pela qualidade da coisa, mas apenas em saber se a representação que ele possui da coisa corresponde a ela ou não. Já o impulso prático é o contrário do de conhecimento. Nele, trata-se de saber efetivamente algo da qualidade da coisa, mas, mesmo quando se chega a determiná-la, não se fica satisfeito. Aqui, Fichte lida com a concepção de prático como esforço (*Streben*) infinito, isto é, como uma atividade que jamais se satisfaz com aquilo que ela encontra e deseja sempre a perfeição absoluta. Por isso, afirma, não importa a qual determinação chegamos, jamais ficaremos “satisfeitos com ela”. Mas:

44
GA, I, 6, pp. 341-2.

45
Cf. Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin, 1999, pp. 38-42; e Alain Renaut, *Le système du droit*. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte. Paris: Puf, 1986, pp. 55-114.

46
Cf. Kant, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, pp. 91-2 (§ 5-7), trad. Antonio Marques e Valério Rohden. Sobre o interesse de Fichte por essa obra de Kant em especial, cf. Cecchinato, G. *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. Würzburg: Ergon, 2009, pp. 41-9.

61

Com o impulso que denominamos estético é completamente diferente. Ele visa uma representação, e uma representação determinada, unicamente por sua determinação e visa esta determinação como pura representação. No domínio desse impulso, a representação é um fim em si mesmo; ela não deve o seu valor à sua concordância com o objeto, que aqui não é levado em conta, mas ela tem esse valor em si mesma; pergunta-se não pelo representado, mas pela forma livre e independente da própria imagem. Sem nenhuma determinação recíproca com um objeto, essa representação permanece isolada como objetivo último do impulso e não é relacionada a nenhuma coisa pela qual ela se guie ou que se guie a ela.⁴⁴

Apesar de alguns comentadores⁴⁵ terem visto nessa afirmação de Fichte uma explícita declaração de ódio do filósofo em relação à estética, ao afirmar que a representação relacionada ao belo permanece isolada de todas as demais representações da alma, que ela carece de toda e qualquer determinação recíproca com um objeto e não é relacionada a nenhuma coisa pela qual se guie ou que se guie a ela; apesar disso, a passagem acima surge claramente aos olhos de qualquer leitor da filosofia kantiana como uma tentativa de Fichte de se aproximar dos desenvolvimentos estéticos da *Crítica do Juízo*, obra em que a representação estética surge como desprovida de um interesse pelo objeto.⁴⁶ Nesse sentido, é justamente porque é desprovido de interesse pelo objeto que a representação estética permite realizar uma passagem do senso comum à filosofia, isto é, por não se situar no mesmo terreno da teoria e da moral, mas, por assim dizer, num ponto intermediário entre o filosófico e o comum. Como afirma Fichte no *Sobre o espírito e a letra*:

Cf. Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin, 1999, pp. 38-42; e Alain Renaut, *Le système du droit*. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte. Paris: Puf, 1986, pp. 55-114.

Cf. Kant, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, pp. 91-2 (¶ 5-7), trad. Antonio Marques e Valério Rohden. Sobre o interesse de Fichte por essa obra de Kant em especial, cf. Cecchinato, G. *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. Würzburg: Ergon, 2009, pp. 41-9.

Com o impulso que denominamos estético é completamente diferente. Ele visa uma representação, e uma representação determinada, unicamente por sua determinação e visa esta determinação como pura representação. No domínio desse impulso, a representação é um fim em si mesmo; ela não deve o seu valor à sua concordância com o objeto, que aqui não é levado em conta, mas ela tem esse valor em si mesma; pergunta-se não pelo representado, mas pela forma livre e independente da própria imagem. Sem nenhuma determinação recíproca com um objeto, essa representação permanece isolada como objetivo último do impulso e não é relacionada a nenhuma coisa pela qual ela se guie ou que se guie a ela.⁴⁴

Apesar de alguns comentadores⁴⁵ terem visto nessa afirmação de Fichte uma explícita declaração de ódio do filósofo em relação à estética, ao afirmar que a representação relacionada ao belo permanece isolada de todas as demais representações da alma, que ela carece de toda e qualquer determinação recíproca com um objeto e não é relacionada a nenhuma coisa pela qual se guie ou que se guie a ela; apesar disso, a passagem acima surge claramente aos olhos de qualquer leitor da filosofia kantiana como uma tentativa de Fichte de se aproximar dos desenvolvimentos estéticos da *Crítica do Juízo*, obra em que a representação estética surge como desprovida de um interesse pelo objeto.⁴⁶ Nesse sentido, é justamente porque é desprovido de interesse pelo objeto que a representação estética permite realizar uma passagem do senso comum à filosofia, isto é, por não se situar no mesmo terreno da teoria e da moral, mas, por assim dizer, num ponto intermediário entre o filosófico e o comum. Como afirma Fichte no *Sobre o espírito e a letra*:

Somente o sentido para o estético dá-nos o primeiro ponto de apoio seguro em nosso interior. O gênio reside aí e, por meio da arte, sua companheira, revela também para nós suas profundezas ocultas. Esse mesmo sentido dá ao mesmo tempo uma expressão viva à interioridade formada e bem conhecida.⁴⁷

Esse lugar reservado à representação estética em seu pensamento é confirmado numa reflexão da chamada *Doutrina-da-ciência Nova Methodo*, de 1797, em que escreve Fichte:

O homem pode se elevar ao ponto de vista transcendental [...]. Surge para ele na própria filosofia um travo [*Anstoss*] para esclarecer a sua própria possibilidade. Qual é a passagem entre os dois pontos de vista? Pergunta sobre a possibilidade da filosofia. Ambos os pontos de vista são de fato exatamente opostos. [...] Mas está factualmente provado que há um meio entre o ponto de vista transcendental e o comum: este ponto médio é a estética.⁴⁸

Como entender essa afirmação de que a estética é um ponto médio que permite a passagem do senso comum para a filosofia? Em outros termos, como entender esse travo a que se refere o filósofo na citação acima e que, segundo ele, é o que permite a realização dessa passagem? No texto programático deste mesmo ano, o *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*, Fichte faz uma importante consideração sobre essa travessia do senso comum para o ponto de vista transcendental, atestando também a semelhança que une o filósofo ao artista:

O espírito humano faz toda sorte de tentativas; tateando cegamente chega até o alvorecer, e só depois passa para

Fichte, J.G. *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 29 (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho).

É essa passagem obscura do senso comum para a filosofia que Fichte pretende mostrar na primeira sentença da *Fundação*, ao definir seu objeto como a busca pelo princípio "absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano", que, "se deve ser absolutamente primeiro", então "não se deixa provar nem determinar" (*Fundação*, 1988, p. 43).

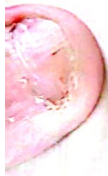
Todas essas preleções são designadas nas obras completas com o título *Sobre os deveres dos sábios* (*Von den Pflichten der Gelehrten*). Cf. GA, II, 3, pp. 287-353.

o dia claro. No princípio, é guiado por sentimentos obscuros (cuja origem e efetividade cabe à doutrina-da-ciência demonstrar); e até agora não teríamos nenhum conceito claro e seríamos sempre o torrão de terra que se extraviou do chão, se não tivéssemos começado a sentir obscuramente aquilo que só mais tarde viemos a conhecer com clareza. [...] Com isso fica claro que o filósofo deve ser dotado do sentimento obscuro do que é correto, ou de gênio, em grau não menor do que porventura o poeta ou o artista; só que de outro modo. Este último precisa do senso da beleza, aquele do da verdade; e tal senso certamente existe.⁴⁹

Na passagem da vida para a filosofia, não há a possibilidade de se guiar por nenhuma regra, pois esta só pode ser obtida depois que a passagem para a filosofia foi realizada. Essa passagem, portanto, só pode ser guiada por um sentimento que, enquanto tal, é sempre obscuro, seja da verdade, seja da beleza.⁵⁰

Mas, apenas indicada numa nota de *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*, é na série de preleções ministradas na Universidade de Iena entre 1794 e 1795 – as *Preleções sobre a destinação do sábio* e as *preleções Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*,⁵¹ estas últimas traduzidas aqui –, que Fichte procura desenvolver filosoficamente essa passagem. Anunciadas no catálogo de preleções da universidade com o objetivo de tratar do tema *de officiis eruditorum* (*moral para sábios*), nessas preleções Fichte procura estabelecer quais são os deveres do sábio (*Gelehrte*) em relação à humanidade e à sociedade em geral.

Diferentemente das primeiras preleções sobre o destino do sábio, entretanto, o tema das últimas



passa a ser a distinção entre o espírito e letra na filosofia. Segundo Fichte, a compreensão dessa distinção é fundamental e indispensável para a realização dessa passagem da vida comum para o âmbito filosófico-científico. Para que essa passagem possa se realizar, deve-se necessariamente tomar consciência dessa distinção, bem como compreender o exato significado de *espírito* na filosofia, em contraposição à sua mera letra. Segundo uma passagem lapidar dessas preleções, *espírito* é justamente “a capacidade de elevar sentimentos à consciência”, aquilo que apenas pode ser realizado por meio da imaginação produtiva. Afinal, atesta “a imaginação criadora. Ela é o espírito”.⁵²

Sendo o próprio espírito, somente por meio da imaginação produtiva é possível elevar o sentimento obscuro à consciência clara. Nesse sentido, a imaginação é produtiva ou criadora porque, antes de tudo, ela é “criadora de uma consciência. Nesta função, não se é consciente dela, precisamente porque antes dessa função não há nenhuma consciência”.⁵³ Evidentemente, isso explica apenas parte do problema. Pois, se é a imaginação que cria a consciência, a pergunta que se deve naturalmente fazer a seguir é: como ela chega a isso?

Somente por meio da noção de travo, o *Anstoss*, é possível respondê-lo. Esse travo, porém, tal como se deduz dessas mesmas preleções sobre a distinção entre o espírito e a letra na filosofia, é aquele mesmo sentimento obscuro que, no *Sobre o conceito*, era definido como o sentimento obscuro da verdade ou da beleza e que, enquanto tal, não pode ser inteiramente determinado. Com efeito, esse sentimento provém da própria razão, numa primeira manifestação do impulso (*Trieb*) que, segundo o

54

É justamente porque é constituído de uma atividade infinita que o Eu pode pôr limites a si mesmo. Como escreve Fichte, "se sua atividade não fosse ao infinito, o eu não poderia delimitar ele próprio essa sua atividade; não poderia pôr um limite da mesma, como, entretanto deve fazer" (*Fundação*, 1988, p. 113). Assim, ainda, "na medida em que ao eu se opõe um não-eu, ele põe necessariamente limites (§ 3), e põe a si mesmo dentro desses limites".

55

Oriundo da percepção de si, o sentimento proporciona pela primeira vez uma obstrução da atividade infinita do Eu. Experimentando uma resistência no sentimento, essa atividade retornaria reflexivamente sobre si mesma. Como esse sentimento é imediato, a autoatividade do sujeito "recebe o impulso sem nenhuma relação com o exterior, mas apenas imediatamente: e a determinação da imaginação dá-se inteiramente por meio da liberdade absoluta interna" (GA, II, 3, p. 301).

69

rigor da definição fichtiana, é sempre prático, isto é, provém da capacidade (prática) que o Eu tem de limitar a si mesmo, de colocar a si mesmo ao mesmo tempo como limitado e ilimitado, como finito e infinito.⁵⁴ Segundo Fichte, o travo proporcionado pelo sentimento de si interrompe pela primeira vez a atividade infinita do Eu, conduzindo-a a uma separação do mundo sensível circundante.⁵⁵

Por meio do sentimento de si, que faz com que observe a si mesmo, o Eu se separa do mundo exterior e também de si mesmo. De um único Eu infinito e absoluto, surge um Eu finito e limitado, a bem dizer, um Eu sujeito e um Eu objeto. Com isso, torna-se possível a reflexão, isto é, a capacidade do Eu de passar da simples esfera do representado para a do representante e, desta, passa a poder ver a si mesmo representando o representado. Ao fim e ao cabo, a consciência de si torna-se possível porque se descobre finalmente que aquele Eu representante e aquele Eu representado constituem um único Eu e que a sua separação em dois deveu-se ao seu fundamento prático que consiste justamente na ação de pôr-se (*setzen*) ora como limitado ora como ilimitado, ora como sujeito, ora como objeto. Todo esse processo se inicia justamente com o travo, o sentimento obscuro que interrompe a atividade infinita do Eu e que, com o trabalho incessante da imaginação, por meio da constante oscilação entre os opostos, eleva aquilo que era antes apenas sentimento até a clara consciência da identidade do Eu consigo mesmo.

Mas, enquanto na *Fundação a toda doutrina-da-ciência* esse percurso é realizado teoricamente por meio de um método estritamente filosófico (a

determinação recíproca), no *Sobre o espírito e a letra na filosofia* Fichte procura mostrar o outro lado dessa mesma moeda. Se a imaginação é definida como espírito, isto é, como a faculdade de elevar sentimentos à consciência e, nesse sentido, é responsável não apenas pela consciência filosófica, mas também pela consciência do gênio artístico, então essa passagem obscura do senso comum para a filosofia não precisa ser realizada necessária e exclusivamente por meio de um método filosófico (pela determinação recíproca), mas seu caminho pode ser trilhado também por meio da experiência estética.

Com isso, Fichte estabelece de uma maneira inteiramente nova a ligação entre arte e filosofia, a saber, ao notar que a origem da consciência filosófica é a mesma da do artista: a imaginação produtiva. Tanto a reflexão filosófica quanto a produção artística, dado que ambas são possíveis pela imaginação produtiva, participam de um mesmo espírito. Por meio deste, portanto, é possível passar da filosofia para a arte e da arte para a filosofia. De acordo com a carta que Schiller escreve a Fichte arrolando os motivos de sua recusa em publicar o seu texto, é justamente essa ligação entre um domínio e outro por meio da concepção de espírito que ele não compreende. Como diz Schiller, o próprio título do escrito de Fichte evidenciava todo o seu absurdo, já que não mantinha uma relação direta com o seu conteúdo. Segundo o poeta, era completamente incompreensível que uma obra intitulada *Sobre o espírito e a letra na filosofia* trouxesse temas relacionados às belas-artes, bem como era impossível de se compreender como espírito na

filosofia e espírito nas belas-artes poderiam ser um e o mesmo. Para Schiller, espírito na filosofia e espírito nas belas-artes eram duas coisas absolutamente distintas e a passagem de um domínio para o outro só seria concebível por um *salto mortale*:

O senhor intitula o texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia* e os três primeiros cadernos tratam apenas do espírito nas belas-artes que, até onde sei, é algo completamente diferente do contrário de letra. Espírito entendido como contrário de letra e espírito como propriedade estética parecem-me conceitos tão infinitamente diferentes entre si que esta última pode faltar completamente a uma obra filosófica sem que ela seja por isso menos qualificada como modelo de exposição pura do *espírito*. De fato, não consigo compreender como o senhor pode passar de um para o outro sem um *Salto mortale* e compreendo ainda menos como encetará um caminho do espírito nas obras de Goethe (o que dificilmente se esperaria diante do título do seu escrito) para o espírito na filosofia kantiana ou leibniziana.⁵⁶

Na resposta a Schiller, Fichte deixa finalmente claro qual seria sua posição a esse respeito: “Até onde *eu* sei, espírito na filosofia e espírito nas belas-artes são muito próximos, como toda subespécie do mesmo gênero, e eu penso não ter faltado com a prova dessa afirmação.”⁵⁷

Tal como se lê em *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, fragmento datado de 1796, essa tese de Fichte penetra profundamente na história do pensamento alemão desse período:

[...] Estou convicto que o ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Ideias, é um ato

estético, e de que verdade e bondade só estão irmanadas na beleza. O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. Os homens sem senso estético são nossos filósofos da letra [*Buchstabenphilosophen*]. A filosofia do espírito é uma filosofia estética. Não se pode ter espírito em nada, mesmo sobre a história não se pode raciocinar com espírito – sem senso estético.⁵⁸

Embora não tenha desenvolvido uma estética propriamente dita a partir dessa distinção entre o espírito e a letra na filosofia, Fichte, como se vê pelo texto acima, germinou o solo no qual floresceriam inúmeras filosofias da arte, diretamente beneficiadas por essa aproximação entre arte e filosofia. Dentre esses nomes vindouros, é preciso destacar, por exemplo, os de Friedrich Schlegel, Novalis, Hölderlin, Schopenhauer, Solger e o próprio Hegel.

VI
AS PRELEÇÕES SOBRE A DIFERENÇA
ENTRE O ESPÍRITO E A LETRA NA FILOSOFIA

59

Sigo aqui as indicações fornecidas por Reinhard Lauth em seu texto de introdução ao volume *Von den Pflichten der Gelehrten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971, pp. VII-LXVII.

60

Cf. nota 5 desta introdução.

61

A Marie Johanne Fichte, 14 de junho de 1794, GA III, 2, p. 134.

Ainda um ponto importante precisa ser esclarecido. Como afinal se interconectam nesta história toda o *Sobre o espírito e a letra na filosofia* – Numa série de cartas e as preleções *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*?

A história do surgimento das preleções *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*, aqui traduzidas, remonta ao início de 1794, quando Fichte declara pretender ministrar preleções com o tema de *officiis eruditorium*, isto é, de *moral para sábios*.⁵⁹ As *Preleções sobre a destinação do sábio* foram as primeiras ministradas por Fichte na Universidade de Iena. Tendo se tornado subitamente conhecido pela declaração pública de Kant,⁶⁰ os alunos acorreram para assistir ao famoso filósofo que acabara de chegar àquela universidade. Como atesta o próprio Fichte numa carta à sua esposa: “Eu ministro minhas preleções públicas no maior auditório que há em Iena e, no entanto, sempre ficam muitas pessoas para fora”.⁶¹ Toda essa fama, entretanto, encontraria logo sérios obstáculos. Imediatamente após essa declaração à sua esposa, veio a público na cidade que Fichte era o autor de dois textos considerados favoráveis à Revolução Francesa: *Apelo aos Príncipes da Europa para a restituição da liberdade de pensar* (*Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens*) e *Contribuição para a correção*

62

Cf. Voigt a Goethe, 15 de junho de 1794. In: *Fichte im Gespräch*, GA, I, p. 122.

63

Cf. GA, III, 2, pp. 146-50.

64

Cf. carta de 8 de setembro de 1794 de Schiller a Erhard. In: *Fichte im Gespräch*, GA, I, p. 148.

81

do juízo do público sobre a Revolução Francesa (Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikum über die französische Revolution).

A consequência mais direta desse reconhecimento foi a constatação de que Fichte seria ele próprio um revolucionário e que as ideias sustentadas por ele nas suas preleções públicas seriam um elogio à Revolução. Numa carta de 15 de junho de 1794, Christian Gottlob Voigt escreve a Goethe que teria ouvido rumores segundo os quais Fichte seria um jacobino da pior espécie e que ele teria dito em suas preleções que em dez ou vinte anos não haveria mais nenhum rei ou príncipe.⁶² Alguns dias depois, em 24 de junho, o próprio Fichte escreve a Goethe sobre sua situação, que ele chama de perigosa,⁶³ ao que Goethe responde com um convite para um almoço em sua casa, em Weimar, junto com Voigt.

Durante essa conversa, Fichte procura se defender das acusações que estavam sendo feitas contra ele e, ao fim, estabelece-se que o filósofo enviaria a Goethe as cinco preleções ministradas por ele em Iena, para uma avaliação. Fichte então manda imprimir o texto das preleções e o envia a Goethe, que se declara entusiasmado com seu conteúdo. O mesmo juízo sobre ele teriam muitos outros pensadores do momento, entre eles o próprio Schiller,⁶⁴ Jacobi e Friedrich Schlegel que, em 17 de agosto de 1795, escreve a seu irmão August Schlegel:

O maior pensador metafísico atualmente vivo é um escritor muito popular. [...] Compare a maravilhosa eloquência deste homem nas *Preleções sobre a destinação do sábio* com os estilizados exercícios declamatórios de

Schiller. Ele é aquele pelo qual Hamlet suspira em vão: todos os movimentos de sua vida pública parecem dizer: este é um *homem*.⁶⁵

Diante de todo este renovado sucesso, Fichte tem a ideia de dar continuidade a essas preleções no inverno desse mesmo ano de 1794. O filósofo, porém, depara-se com uma nova dificuldade, de ordem aparentemente burocrática: todos os horários, das 8 até às 19 horas estavam ocupados e restavam livres apenas algumas horas no domingo. Como a missa da universidade era celebrada das 11 ao meio-dia, o filósofo escolhe ministrar seu curso das 9 às 10 horas e foi neste horário que teve lugar sua primeira preleção, em 9 de novembro de 1794.

Logo, porém, Fichte descobre que, no mesmo horário de suas preleções, celebrava-se uma missa na grande igreja da cidade (a *Michaeliskirche*), motivo pelo qual teve de mudar o horário de sua segunda preleção, em 16 de novembro de 1794, para o das 10 às 11 horas. Apesar de todo esse esforço, porém, o consistório de Iena envia para o consistório superior de Weimar e este, por sua vez, ao duque de Weimar, o anúncio de que as preleções dominicais de Fichte teriam dado “um passo decisivo contra a missa pública nacional”.⁶⁶ Nesse anúncio, pedia-se ao duque que proibisse a continuação das preleções de Fichte, pedido que o duque acatou até que se investigasse o seu conteúdo.

Em 28 de janeiro de 1795, entretanto, o próprio duque Carlos Augusto estabelece em um decreto que Fichte poderia continuar suas preleções, dado que as suspeitas mencionadas anteriormente não tinham se comprovado. Porém, estabelecia que as preleções deveriam ser ministradas apenas após

Cf. Fichte, J.G. *Lições sobre a vocação do sábio*. Lisboa: Edições 70, pp. 67-77 (trad. Artur Morão). Esta quinta preleção de Fichte foi traduzida por Rubens Rodrigues Torres Filho no número 1 da revista *Discurso*, do Departamento de Filosofia da USP.

terminada a missa da tarde de domingo. Fichte, assim, dá continuidade às suas preleções no horário das 15 às 16 horas, mas logo seria novamente levado a interrompê-las devido a um novo conflito, agora com os estudantes do grêmio estudantil da universidade, que resultaram em ataques à casa do filósofo e em insultos a sua esposa.⁶⁷ Apesar de ter ministrado ainda algumas preleções em fevereiro de 1795, logo seria anunciado publicamente que elas não teriam continuidade. Essa história permite situar as preleções de Fichte no seu devido contexto, tal como diz Reinhart Lauth:

O todo das preleções '*de officiis eruditorum*' oferecidas nos dois semestres mencionados incluía, portanto, muito mais do que apenas as cinco preleções [...] [*sobre a destinação do sábio*], que, por isso, devem ser vistas num contexto maior. Felizmente, muitas dessas preleções chegaram a nós parte em forma de manuscrito, parte na forma impressa. No que se refere ao conteúdo, as três preleções *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia* [...] ligam-se àquilo que foi exposto nas preleções publicadas sobre a '*destinação do sábio*'.⁶⁸

Com efeito, a quinta das *Preleções sobre a destinação do sábio*, intitulada "Exames das teses de Rousseau acerca da influência das artes e das ciências sobre a bondade da humanidade",⁶⁹ encerra com a ideia segundo a qual é nossa tarefa trabalhar ativamente para melhorar a espécie humana. E a primeira das preleções aqui traduzidas inicia justamente do ponto em que esta última se deteve, mostrando por que, para realizar a tarefa indicada, faz-se necessário o conhecimento da filosofia: "Um sábio deve, entre outros conhecimentos, adquirir também certo conhecimento da filosofia. Este é o

ponto ao qual chegamos e no qual queremos nos deter por um tempo”.⁷⁰

Do mesmo modo que as preleções *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia* seriam a continuação das *Preleções sobre a destinação do sábio*, o texto escrito para as *Horas*, o *Sobre o espírito e a letra na filosofia* – *Numa série de cartas*, seria por sua vez uma continuação ou um desenvolvimento daquelas primeiras. Seguindo uma tendência da época de exposição de temas filosóficos e acadêmicos em forma de cartas,⁷¹ Fichte procura se ocupar mais uma vez do mesmo tema tantas vezes interrompido. Novamente, entretanto, ele teria de se interromper, agora devido justamente à sua disputa com Schiller. Apenas em 1798, quando passa a ser editor do *Philosophisches Journal*, ao lado de Immanuel Niethammer, Fichte publica as suas *Cartas*, que, entretanto, tampouco tiveram continuação.

Os textos aqui reunidos foram traduzidos a partir da edição J.G. Fichte. *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhardt Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzbog), 1981. Ao longo do texto, indicou-se a paginação do original entre colchetes.

As seguintes traduções foram consultadas como apoio, das quais se adotou muitas soluções:

J.G. Fichte. *Essais Philosophiques Choisis* (1794-1795). Paris: J. Vrin, 1999, trad. Luc Ferry.

J.G. Fichte. *Filosofia y estética*. Publicacions de la Universitat de València, 2007, trad., introdução e notas de Manuel Ramos y Faustino Oncina Coves.

Não foi possível utilizar a recém-publicada tradução de Ricardo Barbosa das preleções *Sobre o destino do erudito* de Fichte (editora Hedra) até o fechamento deste livro. As citações desta obra foram feitas a partir das *Lições sobre a vocação do sábio*, traduzidas por Artur Morão. O termo alemão *Gelehrte* foi por isso traduzido por 'sábio' e não por 'erudito', de modo a manter a simetria com a tradução portuguesa, embora o próprio Fichte utilize o termo latino *eruditorum*, cuja tradução mais imediata seria 'erudito'.

O tradutor agradece aos professores Marco Aurélio Werle e Márcio Suzuki pelas sugestões feitas à tradução.

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO

72

As três cartas seguintes, cuja continuação aparecerá em um dos números futuros, foram redigidas há quatro anos. Recordo-o para esclarecer o silêncio delas sobre recentes acontecimentos e declarações que são lembradas a partir desse título. [N.A.]

SOBRE O ESPÍRITO E A LETRA NA FILOSOFIA NUMA SÉRIE DE CARTAS⁷²

73

Fichte escreve a nota anterior em 1798 quando decide publicar o atual texto no *Philosophisches Journal*, do qual passou a ser editor ao lado de Immanuel Niethammer. No primeiro número, publica apenas a primeira e a segunda cartas. A chamada continuação (a terceira carta) apareceu no mesmo periódico separadamente no oitavo número desse mesmo ano. Os "recentes acontecimentos e declarações" que Fichte menciona referem-se à chamada *Querela do ateísmo*, a *Atheismus-Streit*, em que foi acusado de ateu após um curso que ministrou sobre as ideias de Deus e de imortalidade. [N.T.]

PRIMEIRA CARTA⁷³
[GA I, 6, 333]

74

Ao longo de todo o texto, Fichte utiliza o pronome pessoal *Sie* para se referir ao interlocutor de suas cartas, tal como manda a regra alemã para o tratamento formal. Como traduzir o pronome *Sie* por 'senhor' tornaria o texto de pesada leitura, optou-se por traduzir *Sie* simplesmente por 'você'. De resto, não se trata de uma decisão de ordem apenas linguística, dado que o próprio Fichte, em *Sobre o princípio da doutrina-da-ciência*, vê uma necessidade filosófica nessa aproximação do autor com o leitor. Nessa obra, escreve: "Permita-nos o leitor, com quem temos de entrar em consonância de pensamento, dirigir-nos diretamente a ele e tratá-lo com o familiar 'tu'" (1988, p. 179; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). [w.r.]

O destinatário imaginário de suas cartas, assim, ao se iniciar nos assuntos filosóficos, teria começado uma discussão com seu vizinho em torno da distinção entre o espírito e a letra na filosofia, motivo pelo qual ele teria pedido ao autor que escrevesse um texto fundamentando essa distinção. [w.r.]

75

Desse primeiro parágrafo do texto deduz-se que o seu autor escreve para uma pessoa do senso comum que ocupa suas horas de ócio com leituras filosóficas e se situa justamente no ponto de travessia do senso comum para a filosofia, tema central da filosofia de Fichte (cf. para isso a Introdução à tradução).

Meu caro amigo, você⁷⁴ ainda não perdeu as esperanças em relação à filosofia, continua a participar de nossos esforços em torno dela e preenche continuamente parte de suas horas de ócio com leituras filosóficas. Porém, segundo me escreve, o seu vizinho poderia inquietá-lo por representar um novo perigo. A distinção que um ou dois escritores recentes estabelecem entre o espírito e a letra na filosofia em geral, e numa certa filosofia e em certas obras filosóficas em particular, deixa-o pensativo. Aonde isso levará? E o que poderia provir do estudo mais incansável se fosse permitido a qualquer neófito apagar na primeira junção de forças geniais os conhecimentos reunidos com verdadeiros esforços, sob o pretexto de que só se trata da letra e não do espírito? Seu vizinho pensa na certeza e você deseja compreender claramente os motivos que assegurem tranquilidade, motivos que sente de forma confusa. Notou que também concordo com essa distinção e exige de mim um estudo universal e fundamentado do significado de espírito *da* filosofia e de espírito *na* filosofia e de como este se difere da letra e do puramente literal.⁷⁵

[334] Espero que, com a exigência de profundidade, não queira obrigar-me a ir além de minhas capacidades e que, com ela, pretenda apenas que

eu próprio deduza tal distinção de seu fundamento, segundo a melhor ciência e consciência,⁷⁶ contanto que eu possa enxergá-lo. Esta tarefa poderia ser realizada de forma breve se me fosse permitido pressupor tudo o que pressupõe uma resposta imediata às suas perguntas. Como isto não parece ser o seu objetivo, dado que você exige ao mesmo tempo inteligibilidade universal, devo então conduzi-lo por um longo caminho que, espero, não lhe pareça um desvio. É preciso percorrê-lo lentamente e vez ou outra descansar e contemplar a vista; mas com um pouco de paciência, espero levá-lo até a meta e dissipar suas preocupações. No que se refere ao ensinamento de seu vizinho, entretanto, é possível que isso lhe seja também minimamente instrutivo.

Antes que eu possa lhe esclarecer o que entendo por espírito na filosofia, devemos entrar num consenso sobre o que chamamos de espírito em geral.

Você se lembra de sua queixa ao ler certo livro, altamente louvado por alguns. Não conseguiu penetrar em sua leitura. Tinha-o diante de si e pregou os olhos nele firmemente, mas, sempre que refletia sobre si mesmo, via-se longe dele; todas as suas investidas para absorver seu conteúdo bem como a trama de sua ação fracassavam e sempre que acreditava ter compreendido o seu espírito sutil ele escapava-lhe por entre as mãos. Era preciso lembrar repetidamente a si mesmo que desejava e que precisava estudar esse livro; e foi necessário representar repetidamente a utilidade e o ensinamento que esperava extrair dele para suportar a insistente resistência; até que, finalmente, foi convencido por outros motivos que poderia simplesmente abandonar sua leitura, que o seu produto seria desprezível.

Romance de Jean-Jacques
Rousseau, *A Nova Heloísa*, de
1761. [N.T.]

Em suas *Confissões* (Amsterdam, 1761, parte 2, vol. IV, A Genève MDCCCLXXXIX, pp. 216-7) Rousseau escreve que *A Nova Heloísa* "apareceu no começo do carnaval. Um livreiro trouxe-o à senhorita de Talmont num dia de baile da ópera. Depois de almoçar, ela se preparou para o baile e, para esperar a hora de sair, se pôs a ler o novo romance. À meia-noite, ela ordena que se preparem seus cavalos e continua a ler. Alguém vem informar que seus cavalos estavam prontos; ela não responde nada. Seus criados, vendo que ela havia se esquecido, vieram lhe advertir que já se passavam das duas horas. Não é preciso ter pressa, respondeu ela, continuando a ler. Algum tempo depois, tendo seu relógio parado, ela quer saber que horas são. Alguém lhe diz que seriam quatro horas. Sendo assim, diz ela, está muito tarde para ir ao baile, que se desarreiem meus cavalos. Ela se desarrumou e passou o resto da noite a ler". [N.T.]

vel e que o esforço dispensado não valeria a pena. Residia a causa disso apenas em você, em sua falta de atenção, na desproporção do seu talento em relação à profundidade e à minúcia [*Tiefe und Gründlichkeit*] daquele livro? Não pareceu que acreditara nisso; a disposição de espírito [*Stimmung*] durante a leitura de outros escritos não menos profundos lhe permitiu formar uma opinião mais favorável de si mesmo. Sentiu-se atraído e ligado a eles; não foi necessário recordar seu objetivo ao estudar o livro nem as vantagens que prometeu para si mesmo a partir de seu estudo. Para essa leitura, que por si só absorvia toda a sua alma, você não precisou procurar nenhum fim exterior a ela e lhe foi custoso despregar-se dela quando outros [335] negócios o requisitaram. Talvez tenha estado mais de uma vez numa situação semelhante à de uma francesa conhecida. Na hora em que o baile da corte havia começado, ela estava lendo a *Nova Heloísa*.⁷⁷ Informaram-lhe que sua carruagem estava pronta; mas ainda era muito cedo para se dirigir ao palácio. Duas horas mais tarde, como havia ainda tempo suficiente, vieram lembrar-lhe novamente. Mas duas horas depois já era tarde demais para ir. Ela leu o romance durante toda a noite e dessa vez sacrificou o baile.⁷⁸

O mesmo que se passa com os livros ocorre também com outras obras da arte e da natureza. Uma deixa-nos frios e indiferentes ou mesmo nos repele; outra nos atrai, nos convida a demorarmos-nos em sua contemplação, esquecendo-nos de nós mesmos nela.

Provável referência de Fichte à chamada querela do panteísmo, a *Pantheismusstreit*, iniciada por F.H. Jacobi, que, após a morte de Lessing em 1781, publica um livro *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* (1786), em que afirma que o autor do *Laocoonte* simpatizaria com a filosofia de Espinosa. [N.T.]

80

Referência ao romance de Christian Fürchtegott Gellert de 1763, *A vida da condessa da Suécia*. [N.T.]

81

Cf. a carta a Schelling de 18 de agosto de 1803 (traduzida e comentada por Rubens Rodrigues Torres Filho em *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004, pp. 91-107) em que, impressionado com a peça de Goethe *A filha natural*, apresentada à época em Berlim, Fichte retorna ao tema da estética numa interessante comparação da apresentação (*Darstellung*) filosófica com a dramática. Tal como a apresentação dramática deve se preocupar em apresentar da melhor forma possível o espírito que o seu autor pretendeu dar à obra, o mesmo deve se dar com o texto filosófico. Mas, tal como no teatro o espectador deve exercer um papel ativo e saber ver, por trás das limitações da apresentação, o seu espírito, o mesmo deve se dar com a filosofia, de modo que em ambos os casos o espírito da obra seja produzido simultaneamente

pela apresentação e pelo espectador. Nessa produção mútua seria possível ver o papel central da imaginação, tal como escreve o filósofo numa das mais conhecidas passagens da *Fundação a toda doutrina-da-ciência*: “A Doutrina-da-ciência é tal que não pode ser comunicada segundo a letra, mas somente segundo o espírito; pois suas ideias fundamentais devem ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação criadora, como não poderia deixar de ser em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano, uma vez que toda a operação do espírito humano parte da imaginação, e a imaginação só pode ser apreendida pela imaginação” (Fichte, J.G. *Fundação a toda doutrina-da-ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 153). [N.T.]

Essa experiência é tanto mais surpreendente dado que são insuficientes os motivos que se poderia à primeira vista invocar para esclarecê-la. O leitor superficial e pouco sério, que procura apenas satisfação e que só pode aprender algo se for sutilmente dissimulado sob a forma daquela, sem dúvida pode preferir ser entretido em geral com histórias do que com uma reflexão e investigação em conjunto com o escritor. Mas acontece muitas vezes de a história mais rica, em que se sucede um acontecimento mais aventuroso do que o outro, não conseguir atrair a atenção do leitor; e há muitas que, sem nenhuma consideração pelo ensinamento, preferem pensar com Voltaire ou polemizar com Lessing⁷⁹ a se permitir contar os acontecimentos de *A condessa da Suécia*.⁸⁰ Por isso parece certamente valer a pena investigar, e isto talvez esteja em nosso caminho, o que pode ser aquilo que ora nos atrai tão poderosamente, seja para as frivolidades ou para as investigações importantes e sérias, ora nos repele tão irresistivelmente, por mais importante e útil possa ser o objeto tratado.

[336] É no mínimo certo que uma obra da primeira espécie pode estimular, vivificar e fortalecer nossa capacidade mesma de sentir seu objeto; que tal obra não nos oferece meramente o objeto de nossa ocupação espiritual, mas ao mesmo tempo o talento para nos ocuparmos dele; que ela não apenas nos brinda com o presente, mas também com a mão para pegá-lo; que ela produz ao mesmo tempo o espetáculo e o espectador e,⁸¹ tal como a força vital no universo, comunica com o mesmo sopro movimento e organização à matéria inerte e vida espiritual à matéria organizada. Pelo contrário, um produto da segunda classe detém e obstrui exatamente aquele sentido do

A expressão remete ao § 49 da *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant: "Diz-se de certos produtos, dos quais se esperaria que devessem pelo menos em parte mostrar-se como arte bela: eles são sem espírito [*sie sind ohne Geist*], embora no que concerne ao gosto não se encontre neles nada censurável. Uma poesia pode ser verdadeiramente graciosa e elegante, mas é sem espírito. Uma história é precisa e ordenada, mas sem espírito. Um discurso festivo é profundo e requintado, mas sem espírito. Muita conversação não carece de entretenimento, mas é contudo sem espírito; até de uma mulher se diz: ela é bonita, comunicativa e correta, mas sem espírito. Que é, pois que se entende aqui por espírito? *Espírito*, num sentido estético significa o princípio vivificante no ânimo" (Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, p. 192). [N.T.]

qual se necessita para sua satisfação e, por meio da resistência continuada, esgota-o e mata-o de tal modo que o mecanismo do espírito, interrompido constantemente, deve ser novamente posto em marcha por um novo estímulo do móbil propulsor nele, da auto-atividade absoluta, para ser novamente interrompido no momento seguinte. No primeiro caso, nosso entendimento pensa ou nossa imaginação cria espontaneamente, tal como o artista, e isto segundo o desejo do entendimento e sem que precisemos prescrever nada à imaginação; os conceitos devidos ou as formas desejadas formam-se e ordenam-se diante de nosso olho espiritual sem que creiamos ter intervindo nele. No segundo caso, devemos sempre velar sobre nós mesmos, vigiar-nos rigorosamente, repetir constantemente o imperativo de atenção e cuidar de sua observância. Ao desviarmos nosso olho espiritual, nossa atenção afasta-se da meta e a fantasia, abandonada a si mesma, procura novamente seu caminho habitual, e também o espírito retorna à sua profunda apatia. Em uma palavra, produtos da primeira classe parecem ter uma força vivificante para o sentido interno e especialmente para aquele sentido particular ao qual corresponde sua compreensão; já os produtos da segunda classe podem possuir ordem, profundidade e utilidade, podem possuir tudo o que se deseja, mas não possuem aquela força.

A essa força vivificadora em um produto da arte denominamos espírito, à sua ausência, falta de espírito [*Geistlosigkeit*],⁸² e com isso estamos diante do objeto que temos de investigar.

Como um produto humano obtém essa força vivificadora e de onde o artista espiritualoso aprende o segredo de insuflá-lo com ela? Com uma surpresa agradável, descubro em mim, ao observar sua

obra, aptidões e talentos que eu próprio não sabia ter. Ele calculou o efeito de sua arte sobre essas aptidões em mim? Sem dúvida, pois senão, de onde viria seu êxito? Mas quem revelou para ele o meu íntimo, que era estranho para mim mesmo? Se acaso ele me elevasse a mundos sobrenaturais por meio das representações elevadas da religião, [337] ou me comovesse com os horrores do Juízo Final ou me levasse às lágrimas por meio dos sofrimentos que o inocente suporta em silêncio, então isso seria possível; mas, ainda assim, permanece sempre maravilhoso como ele consegue absorver-me no mundo de suas criações poéticas, que considero serem apenas criações poéticas, e que desperte em mim sensações tão verdadeiras. Com a mesma confiança seu lápis desenha uma dança campestre, seu pincel traça na tela uma flor do campo e meu coração sempre se torna sua presa certa. Onde reside a misteriosa ligação entre este meio e aquele fim e por meio de qual arte ele adivinhou aquilo que não poderia se deixar encontrar por meio de nenhuma meditação?

SEGUNDA CARTA

Em português se perde essa relação entre *Begeisterung* e *Geist* (espírito), própria do alemão, por meio da qual é possível compreender esse entusiasmo no sentido "daquele que é animado pelo espírito" ou "daquele que insufla uma obra com o espírito", sentido esse que Fichte procura atribuir ao artista dito espiritual. [n. 1.]

[338] Você recebeu a pergunta feita ao final da minha última carta e a respondeu da seguinte forma:

"Em nenhum outro lugar o artista espiritual pode ter descoberto aquilo que está em meu peito e que se esconde aos meus olhos, assim como aos de todos, a não ser no fundo do seu próprio. Ele conta com a concordância de todos com ele e o faz bem. Vemos que, sob sua influência, a multidão, quando é minimamente cultivada, conflui verdadeiramente em uma única alma, que desaparecem todas as diferenças individuais do modo de sentir, que o mesmo temor, a mesma compaixão ou o mesmo prazer espiritual eleva e comove todos os corações. Dado que é artista, ele deve possuir em si aquilo que é comum a todas as almas cultivadas e, no lugar do sentido individual que nos separa e nos diferencia dos outros, é o sentido universal de toda a humanidade, e somente este, que deve morar nele nas horas de entusiasmo [*Begeisterung*]."⁸³ Somos todos diferentes uns dos outros de muitas formas; nenhum indivíduo é perfeitamente idêntico a outro, nem no aspecto corporal, nem no caráter espiritual."

"Entretanto, devemos todos possuir certos pontos comuns, em maior ou menor grau, segundo o grau de similitude ou de diferença de nossa formação, na superfície de nosso espírito ou na sua profundidade mais secreta; pois podemos nos comunicar uns com os outros porque nos entendemos e desde o início toda relação humana não foi senão uma ininterrupta luta recíproca de cada indivíduo para fazer entrar num acordo consigo mesmo qualquer um com quem ele encontrou pontos de contato no curso de sua vida. Aquilo que ninguém consegue de modo fácil e completamente,

Assim esta Hüon, firme sobre
seus pés, enquanto tudo
em torno dele gira em uma
vertiginosa dança por meio da
influência do corno mágico, que
continuará soando nos tempos
mais distantes e arrastará os
espíritos das gerações futuras
ao mesmo delírio e à mesma
dança durante segundos
fugazes [N.A. retirada na versão
impressa]. Fichte se refere aqui
a Hüon de Burdeos, herói de
um poema anônimo francês do
século XIII. [N.T.]

consegue o artista ao alterar e renunciar ao objetivo de expor sua individualidade nos outros; antes, ele a sacrifica e, em seu lugar, converte aqueles pontos de unificação entre todos os indivíduos no caráter individual de seu espírito e de sua obra. Por este motivo, aquilo que o entusiasmo [*begeistert*] chama-se gênio, e gênio superior chama-se um ser de uma esfera mais elevada, em que todas as linhas divisórias, inferiores e terrestres, que determinam o caráter individual dos homens, já não possam ser distinguidas e se confundem em uma suave neblina.”

“Uma vez que os meios, dos quais se serve o artista para incitar e exercitar em nós esse sentido comum e para calar a individualidade durante o tempo em que nos mantém sob sua [339] influência; assim como a ligação necessária entre os meios e o efeito não pode ser descoberta facilmente por nenhuma reflexão, nem por nenhuma referência a seu fim por meio de conceitos – e todos os esforços para encontrá-los por esta via fracassaram –, então somente por meio da experiência, a de sua própria experiência interna, o artista pode chegar a conhecê-los. Ele próprio já sentiu aquilo que nos faz em seguida sentir e as mesmas figuras que agora desenha magicamente ante nossos olhos – pouco importa como elas apareceram diante dos seus – o embalaram outrora naquela doce embriaguez, naquele delicioso delírio que nos prende a todos com seu canto ou com sua tela cheia de vida ou com o som de sua flauta. Ele retornou à fria circunspecção [*Besonnenheit*] e apresenta com uma arte sóbria aquilo que vislumbrou durante seu encantamento, para atrair todo o gênero humano ao seu delírio, cuja amável lembrança ainda o enche de uma doce emoção e para distribuir entre toda a espécie o peso da culpa que ela atribuiu a ele em sua fundação e organização. Ali onde vivem homens cultivados, a memória de seu entusiasmo há muito tempo extinto será celebrada até o fim dos dias por meio de sua repetição”.⁸⁴

86

Definição muito próxima daquela que Fichte havia fornecido um ano antes em sua *Fundação a toda doutrina-da-ciência* (1988, p. 154), segundo a qual: "no conceito de impulso está contido [...] que ele está fundado na essência interna daquilo a que é atribuído; portanto produzido pela causalidade do mesmo sobre si mesmo [...]. O impulso, portanto, está meramente no sujeito e, por sua natureza, não sai fora do âmbito dele". [N.T.]

Assim você resolve o problema proposto; e penso que tem razão. Mas permita que continuemos a esclarecer conjuntamente sua opinião, desmembrando-a em seus elementos mais sutis e desenvolvendo-a a partir de seus fundamentos, para representarmos algo determinado sob aquele sentido universal que você põe como fundamento de sua explicação; para entender claramente como surge a impressão sobre este sentido, que para você se origina na alma do artista; e para compreender o melhor possível porque se comunica tão fácil e universalmente.

Completamente independente de toda experiência externa e sem nenhum acréscimo estranho, o artista deve desenvolver, desde a profundidade de seu próprio ânimo [*Gemüt*],⁸⁵ aquilo que, escondido a todos os olhos, reside na alma humana. Sob a égide de sua capacidade divinatória [*Divinationsvermögen*], ele deve estabelecer pontos de unificação para [340] toda a humanidade que não haviam sido até então comprovados em nenhuma experiência anterior. Mas a única coisa no homem independente e absolutamente incapaz de qualquer determinação externa denominamos impulso [*Trieb*].⁸⁶ Este e apenas este é o princípio supremo e único da autoatividade em nós; o único que nos torna seres autônomos, observadores e ativos. Por maior que possa ser a influência das coisas externas em nós, é certo que não chegam a produzir em nós aquilo que elas próprias não possuem, isto é, não produzem um efeito contrário daquilo que está contido nelas próprias enquanto causas. A autoatividade no homem, que constitui o seu caráter e o distingue do resto da natureza, situando-o fora de seus limites, deve se fundar em um elemento peculiar

... verificação de impulso
é muito próxima àquela de
Reinhold, em seu *Versuch einer
neuen Theorie des menschlichen
Vorstellungsvermögens*. Praga
e Iena: C. Widtmann und I.M.
Mauke, 1789, p. 561: "denomino
impulso a relação da força
representativa [...] com a
possibilidade da representação,
a relação da força com a sua
capacidade, do fundamento da
efetividade com o fundamento
da possibilidade da
representação". [N.T.]

dele: precisamente o impulso. É pelo impulso que o homem é homem; e o tipo de homem que cada um é depende da maior ou menor força e eficácia do impulso, da vida interior e do esforço.

Somente por meio do impulso o homem é um ser dotado de representações.⁸⁷ Mesmo que, como querem alguns filósofos, a matéria de sua representação lhe fosse dada por meio dos objetos, que as imagens afluíssem a ele por todos os lados através das coisas, ainda assim seria sempre necessária a autoatividade para poder apreendê-las e transformá-las em uma representação, que as criaturas sem vida no espaço ao nosso redor não possuem e para as quais as imagens devem fluir tal como para nós, a partir do espaço circundante. A autoatividade é necessária para ordenar essas representações segundo pontos de vista estabelecidos livremente, seja para examinar a forma exterior de uma planta, para reconhecê-la e distingui-la de todas as outras semelhantes, seja para reconstituir as leis segundo as quais a natureza pode ter produzido a formação desta planta, seja para investigar como esta planta poderia ser utilizada como alimento, vestimenta ou medicamento. A autoatividade é necessária para elevar e estender sem cessar nosso conhecimento dos objetos. E somente por meio da autoatividade a mesma estrela, que para o campesino inculto sempre foi uma pequena lâmpada sob cuja luz ele recolhe seus utensílios de plantação, se converte para o astrônomo em um corpo celeste, grande e sólido, que se move numa distância incomensurável segundo leis imutáveis.

[341] Dado que este tipo de impulso visa a produção de um conhecimento, pode-se denominá-lo

Essa definição de impulso é muito próxima àquela de Reinhold, em seu *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Praga e Iena: C. Wiedmann und I.M. Mauke, 1789, p. 561: "denomino impulso a relação da força representativa [...] com a possibilidade da representação, a relação da força com a sua capacidade, do fundamento da efetividade com o fundamento da possibilidade da representação". [N.T.]

dele: precisamente o impulso. É pelo impulso que o homem é homem; e o tipo de homem que cada um é depende da maior ou menor força e eficácia do impulso, da vida interior e do esforço.

Somente por meio do impulso o homem é um ser dotado de representações.⁸⁷ Mesmo que, como querem alguns filósofos, a matéria de sua representação lhe fosse dada por meio dos objetos, que as imagens afluíssem a ele por todos os lados através das coisas, ainda assim seria sempre necessária a autoatividade para poder apreendê-las e transformá-las em uma representação, que as criaturas sem vida no espaço ao nosso redor não possuem e para as quais as imagens devem fluir tal como para nós, a partir do espaço circundante. A autoatividade é necessária para ordenar essas representações segundo pontos de vista estabelecidos livremente, seja para examinar a forma exterior de uma planta, para reconhecê-la e distingui-la de todas as outras semelhantes, seja para reconstituir as leis segundo as quais a natureza pode ter produzido a formação desta planta, seja para investigar como esta planta poderia ser utilizada como alimento, vestimenta ou medicamento. A autoatividade é necessária para elevar e estender sem cessar nosso conhecimento dos objetos. E somente por meio da autoatividade a mesma estrela, que para o campesino inculto sempre foi uma pequena lâmpada sob cuja luz ele recolhe seus utensílios de plantação, se converte para o astrônomo em um corpo celeste, grande e sólido, que se move numa distância incomensurável segundo leis imutáveis.

[341] Dado que este tipo de impulso visa a produção de um conhecimento, pode-se denominá-lo

também, buscando a clareza e a brevidade, impulso de conhecimento, como se fosse um *impulso fundamental* particular, coisa que, entretanto, ele não é. Ele e todos os impulsos e forças particulares, que podem ser nomeados assim, são apenas aplicações particulares da força fundamental [*Grundkraft*], indivisível e única, do homem, e é preciso cuidado na interpretação das expressões, neste ou em qualquer outro escrito filosófico, de uma maneira diferente. Portanto, o impulso de conhecimento está sempre, de um modo ou de outro, satisfeito; todo homem tem conhecimentos, sem os quais não seria homem, mas outro ser qualquer. Este impulso se manifesta, em geral, por meio de seu efeito; a partir deste, concluímos a causa no sujeito autoativo e somente dessa forma obtemos tanto a ideia da existência daquele impulso como o conhecimento de suas leis.

Mas o impulso nem sempre é satisfeito, por exemplo, quando não visa o puro conhecimento da coisa tal como é, mas a sua determinação, a mudança e a formação da coisa tal como deveria ser. Nesse caso, o impulso se chama prático e no sentido mais estrito, pois, a rigor, todo impulso é prático, nos impulsiona [*treibt*] à autoatividade e, nesse sentido, tudo no homem se funda no impulso prático, porque nada nele é senão por meio da autoatividade. Ou tampouco é satisfeito quando visa certa representação determinada, meramente pela representação, mas de forma nenhuma em vista de uma coisa que possa corresponder a ela ou o conhecimento dessa coisa. Este último impulso, que em toda a sua generalidade ainda não possui um nome, queremos denominar provisoriamente de impulso estético, da mesma forma que se denominou até agora um ramo

Isto é, no caso do impulso de conhecimento. [N.T.]

Isto é, no caso do impulso prático. [N.T.]

dele. É claro que não se pode conhecer este impulso do mesmo modo que se conheceu o impulso de conhecimento, a saber, remontando do efeito para a causa. Portanto, a questão que se põe é: como chegar ao seu conhecimento? Mas antes de responder a esta pergunta, permita-nos distinguir ainda de um modo um pouco mais preciso os impulsos que acabamos de apresentar.

O impulso de conhecimento tem por objetivo o conhecimento como tal e tão somente o conhecimento. Este impulso nos deixa num estado total de desinteresse quanto à essência, às qualidades internas e externas das coisas; sob seu domínio, desejamos apenas [342] saber quais qualidades são essas; e uma vez que o sabemos, satisfazemo-nos. Em seu domínio, o único valor ou mérito da representação é o de poder se adequar completamente à coisa. É o impulso prático que aponta as propriedades constitutivas da coisa mesma e tão somente elas. Estas, conhecemos somente quando sucede um estímulo desse impulso; mas não ficamos satisfeitos com ele. A constituição desse conjunto de propriedades deveria ser diferente e de uma forma determinada. No primeiro caso,⁸⁸ é pressuposta uma coisa determinada totalmente por si mesma e sem nenhum acréscimo de nossa parte e o impulso visa reproduzi-la em nosso espírito por meio da livre autoatividade, pura e simplesmente a partir dessas determinações e de nenhuma outra. No segundo caso,⁸⁹ o fundamento é uma representação na alma criada por meio da livre autoatividade, tanto no que se refere à sua existência como no que se refere ao seu conteúdo, e o impulso visa produzir no mundo sensível um produto que corresponda a esta representação.

Essa frase abre o flanco para a interpretação segundo a qual Fichte depreciou intencionalmente a estética em sua filosofia, ao afirmar que a representação estética permanece isolada de todas as demais representações da alma (cf. Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin, 1999, pp. 38-42; e Alain Renaut, *Le système du droit*. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte. Paris: Puf, 1986, pp. 55-114). Nesse mesmo sentido, segundo Xavier Léon (*Fichte et son temps*, 1954, vol. I, pp. 345-9), em sua intenção de mostrar a Schiller em que medida o seu pensamento se diferenciaria do dele, Fichte, nessa passagem, procuraria mostrar ao autor de *A educação estética do homem* toda a incerteza por trás dessa sua tentativa de apoiar seu projeto de regeneração da humanidade justamente num impulso cuja representação, sem nenhuma determinação recíproca com um objeto, permanece isolada e não é relacionada a nenhuma coisa pela qual ela se guie ou que seja guiada por ela. Entretanto, pode-se igualmente interpretar a frase aproximando-a da estética kantiana, tal como faz Dieter Henrich (em *Der Grund im Bewußtsein* 1992, pp. 329-66), segundo a qual a representação estética é desprovida de um interesse pelo objeto. Nesse sentido, essa passagem poderia ser lida no sentido mais próximo de Kant, de atribuir à estética a função de passagem do senso comum à filosofia. É justamente porque a representação estética

não se situa no mesmo terreno do da teoria e da moral que ela pode elevar o homem comum para o domínio da filosofia. Como escreve Fichte alguns anos mais tarde: “O homem pode se elevar ao ponto de vista transcendental [...]. Surge para ele na própria filosofia um travo [Anstoss] para esclarecer a sua própria possibilidade. Qual é a passagem entre os dois pontos de vista? Pergunta sobre a possibilidade da filosofia. Ambos os pontos de vista são de fato exatamente opostos. [...] Mas está factualmente provado que há um meio entre o ponto de vista transcendental e o comum: este ponto médio é a estética” (*Wissenschaftslehre Nova Methodo*, GA, 4, II, p. 244). Cf. ainda a nota 30. [N.T.]

Nos dois casos, o impulso não visa nem a representação apenas nem a coisa apenas, mas uma harmonia entre ambas, com a única diferença de que, no primeiro caso, a representação deve se conformar com a coisa e, no segundo, a coisa deve se conformar com a representação.

Com o impulso que denominamos estético sucede algo completamente diferente. Este visa a uma representação, e a uma representação determinada, unicamente em vista de sua determinação e visa a esta determinação como uma mera representação. No domínio deste impulso, a representação é seu próprio fim e ela não deve o seu valor à sua concordância com o objeto, que aqui não é levado em conta, mas tem valor em si mesma. Pergunta-se não pela réplica da realidade [*Abgebildeten*], mas pela forma, livre e independente, da própria imagem. Sem nenhuma determinação recíproca [*Wechselbestimmung*] entre ela e um objeto, tal representação permanece isolada como o objetivo último do impulso e não é referida a nenhuma coisa pela qual ela se guie ou que seja guiada por ela.⁹⁰ Da mesma forma que no fundamento de uma determinação prática há uma representação que é esboçada por meio da autoatividade absoluta, mesmo segundo seu conteúdo, também uma representação esboçada de igual maneira serve de fundamento à determinação estética, com a única diferença de que a esta última não deve ser dado algo correspondente no mundo sensível como na primeira. Tal como o impulso de conhecimento, também o impulso estético tem uma representação como objetivo final e se contenta quando ela é alcançada, com a única

O impulso prático, ao contrário do estético, que tem por objetivo apenas a ação de representar, intervém na série infinita das representações e põe um fim no mundo sensível. Na *Fundação a toda doutrina-da-ciência* (§ 3), essa intervenção do prático na série das representações é aquilo que Fichte denomina decreto da razão (*Machtspruch*). Ao colocar um fim no mundo sensível, a razão corta de modo imperativo a linha infinita de aproximações entre o Eu e o não-Eu, pelo "não deve, já que o não-Eu não pode de nenhuma maneira ser unificado com o Eu" (1988, p. 75). [M.T.]

diferença de que no primeiro modo a representação deve entrar num acordo com a coisa, [343] enquanto que no segundo modo não deve entrar em acordo com nada. – É possível se exija uma apresentação da imagem estética no mundo sensível; mas isso não ocorre por meio do impulso estético, cuja tarefa é completamente limitada ao mero esboço da imagem na alma, mas por meio do impulso prático, que então intervém por algum motivo na série das representações e insere na realidade um possível fim externo e estranho a essa cópia.⁹¹ Assim pode igualmente acontecer que a representação de um objeto realmente existente seja completamente adequada ao impulso estético; mas em tal caso a satisfação resultante desse impulso não se refere à verdade exterior da representação; a imagem esboçada não agradaria menos se ela fosse vazia, nem agradaria mais se ao mesmo tempo contivesse ocasionalmente um conhecimento. Não poderia então ser de outro modo – e aqui eu o recorde apenas de passagem para me fazer ainda mais claro, mas não para tirar conclusões precipitadas. Não poderia então ser de outro modo, digo, que os dois impulsos incompatíveis, o que pretende deixar as coisas tais como são e o que quer transformá-las em toda parte e ao infinito, devessem se unir e apresentar um homem uno e indivisível, segundo o nosso modo presente de ver o problema; ou ainda, segundo a nossa forma de enxergá-lo, mencionada anteriormente, que, segundo o rigor, é a única certa, se ambos os impulsos fossem um e o mesmo, distinguindo-se apenas nas condições de sua manifestação. O impulso não poderia visar a representação da coisa sem visar em geral a representação

em vista de si mesma e seria assim impossível um impulso influenciar a própria coisa e transformá-la segundo uma representação que deveria residir fora de toda experiência e para além de toda experiência possível, se não houvesse em geral nenhum impulso ou capacidade de esboçar representações independentemente das qualidades efetivas das coisas.

Como então esses dois impulsos que acabamos de nomear poderiam se exteriorizar se não produzem ações – o impulso estético jamais e o impulso prático nem sempre – nas quais eles pudessem ser observados? Mas mesmo nesse caso possuímos um meio para seguir o seu rastro. O impulso, desde que seu efeito influencie o homem e se torne nele dominante, deve excitar e despertar a sua autoatividade e dirigi-la inteiramente para algo determinado, seja uma coisa fora dele ou uma representação nele; [344] então a harmonia contingente do que é dado com aquele direcionamento da autoatividade em um ser sensível, como deve ser o homem, há de se revelar por meio de um sentimento dominante de si mesmo, de sua força e alcance – aquilo que se denomina um sentimento de prazer; pelo contrário, a desarmonia contingente do que é dado com esse mesmo direcionamento se revela por meio de um sentimento predominante de sua incapacidade e de seu retraimento, o que se denomina sentimento de desprazer. Imaginemos então uma força em um ímã e, como fundamento dessa força, um impulso que atrai qualquer objeto de ferro que esteja em seu raio de ação. Se fizermos com que ele atraia realmente um pedaço de ferro, seu impulso se exterioriza, satisfaz-se e, se atribuímos ao ímã a capacidade de sentir, então surgirá nele

Também na *Fundação a toda doutrina-da-ciência* (1988, pp. 101-107), Fichte utiliza o exemplo do ferro e do ímã, embora para esclarecer o conceito de *alternância* (Wechsel). [N.T.]

Fichte faz aqui uma distinção entre a determinação do impulso como mero desejo e como vontade. Enquanto o primeiro se caracteriza pela ausência do conhecimento das condições de realização do objeto, o segundo se dá por meio do autossacrifício e do esforço em realizá-las. [N.T.]

necessariamente um sentimento de satisfação, isto é, um sentimento de prazer. Se, pelo contrário, fizermos tal que o peso do ferro ultrapasse a força do ímã, o mesmo impulso subsistirá ainda nele, pois ele realmente atrairia o mesmo pedaço de ferro se suprimíssemos de seu peso o mesmo que ultrapassa a força do ímã;⁹² mas ele não se torna satisfeito e, se novamente atribuirmos ao ímã a capacidade de sentir, então ele deveria necessariamente sentir uma resistência, uma limitação e um constrangimento de sua força; em uma palavra, um desprazer. Esta é a única fonte de todo prazer e desprazer.

Os dois impulsos, tanto o prático como o estético, exteriorizam-se dessa forma, mas com uma diferença. O impulso prático, como já foi dito, visa um objeto exterior ao homem, cuja existência, ao não seguir-se nem poder seguir-se nenhuma ação, deve ser vista como independente dele. O conceito evidentemente vazio deste objeto está presente na alma. Mas ocorre a seguir algo na alma por meio de que o impulso é expresso e designado para a consciência, nomeadamente o conceito daquilo que ele visa. A determinação do impulso é caracterizada desta maneira, pode ser sentida e é sentida e neste caso chama-se um desejo [*Begehren*] – um desejo enquanto as condições sob as quais o objeto pode se tornar efetivo são consideradas como se não estivessem em nosso poder. Caso essas condições estivessem em nosso poder e nos decidíssemos a empreender o esforço e o autossacrifício necessários para realizá-las, então o desejo se eleva à vontade [*Wollen*].⁹³ – Aqui se pode saber, antes da existência do objeto, aquilo que suscitará prazer ou desprazer, pois somente a existência efetiva do

O impulso estético, assim, pertence tão somente à esfera da subjetividade, diferentemente dos outros dois impulsos, tal como o próprio Kant, na *Crítica do Juízo*, situava o juízo de gosto em relação aos juízos teórico e prático. [n.r.]

Essa indicação não deve ser interpretada, por exemplo, em favor do fatalismo inteligível. Na verdade, a vontade é sempre determinada por motivos que, para o sujeito, prevalecem em sua disposição de espírito presente; mas que esses motivos prevaleçam e não os contrários e que o sujeito se encontre exatamente nessa disposição de ânimo e em nenhuma outra, tudo isso tem seu fundamento na autoatividade absoluta. É ela que introduz na balança o sobre peso decisivo, por livre abstração e reflexão, no começo absoluto de cada ato da vida interior que, a partir daí, segue leis necessárias por meio das diversas operações do espírito humano. O impulso impulsional o homem não de forma irresistível, como, por exemplo, a elasticidade de corpos materiais; pois se trata de um impulso direcionado por um ser autônomo. Ele necessita da reflexão para seu direcionamento; essa reflexão é o ponto inicial do fio sempre contínuo e, se reflete ou não sobre isso e como se reflete sobre isso, se sobre o estímulo em sua completude ou se apenas sobre uma parte pequena e reduzida do mesmo, disso depende o modo como se executa a vontade. – A vontade não é livre, mas o homem é livre. Todas as

suas capacidades estão ligadas o mais intimamente possível e se interpenetram no agir conforme às leis; e se surgiram teorias que ou contradisseram o sentimento natural ou o pensamento ou ainda ambos ao mesmo tempo, é justamente porque se sustenta como efetivamente fragmentado aquilo que foi dividido apenas arbitrariamente e para uso da especulação. Não apenas – por mais rude que possa parecer essa afirmação a muitos – a determinação da vontade do indivíduo empírico, mas todo seu caráter interior, os seus modos de representar e de desejar ali onde ele encontra satisfação ou insatisfação, depende dessa autoatividade. A liberdade que se faz perceber por meio do sentimento de si, foi transposta primeiramente em vontade, porque esta conclui e completa cada ato de vida interior e disso passa imediatamente para o mundo exterior; assim, a diferença do sujeito livre e do objeto limitante foi a princípio notada primeiramente nesse ponto limite. Mas a vontade é a menos livre exatamente porque ela ocupa o lugar indicado na série das operações do espírito, pois ela é determinada na maior parte por aquilo que precede. – Com a vontade, o homem inaugura um novo estado no mundo sensível, poder-se-ia concluir disso que, com a mesma vontade, o homem começaria também em si mesmo o novo estado que é preciso pressupor necessariamente; mas essa conclusão é incorreta e ao mesmo tempo inverossímil. [n. do manuscrito de 1795, não incluída no texto publicado]

[345] objeto desperta tal sentimento; isso permite então diferenciar a determinação do impulso prático do objeto e, por conseguinte, a satisfação de sua insatisfação. O espírito humano recebe por assim dizer algo que o pertence, uma expressão de sua própria ação fora de si e vê com facilidade nos objetos, como num espelho, sua própria figura. Com o impulso estético é completamente diferente. Ele não visa nada exterior ao homem, mas algo que já está unicamente dentro dele mesmo.⁹⁴ Não é possível nenhuma representação do seu objeto antes do objeto, pois seu objeto é ele próprio apenas uma representação. A determinação do impulso, portanto, é designada unicamente por meio da satisfação ou insatisfação. A primeira e a última são indiscerníveis, isto é, ambas coincidem. Aquilo que está em nós por meio do impulso estético não se descobre por meio de nenhum desejo, mas unicamente por meio de uma satisfação ou insatisfação inteiramente surpreendente, sem nenhuma ligação compreensível com as demais operações de nossa alma e carente de finalidade ou intenção. Se, visando atrair um pedaço de ferro determinado que ultrapassasse sua força, se desse ao ímã além do impulso a representação desse ferro, então ele *desejaria* atraí-lo; e se ele pode, além de sua capacidade de atração, atribuir a si ainda a força de tirar do peso do ferro tudo aquilo que ultrapassa sua capacidade de atração, e se o impulso para atrair esse ferro é mais forte do que sua relutância em diminuir seu sobre peso,⁹⁵ então ele *quererá* atraí-lo. [346] Tire do ímã a capacidade de representar o ferro fora dele e, por conseguinte, também de representar sua própria atração sobre esse ferro e

deixe apenas o impulso, a força e o sentimento de si mesmo. Quando o peso do ferro ultrapassar a força do ímã, este sentirá desprazer; quando se retira o sobrepeso, e o ímã, em si mesmo inconsciente, atrair para si o ferro, então sentirá um prazer que não pode esclarecer por meio de nada, que para ele não possui ligação com nada e que é inteiramente semelhante à nossa satisfação ou insatisfação estética – embora não provenha da mesma fonte. Mas, de modo a obter uma imagem que corresponda à disposição estética, pense no rouxinol; imagine, tal como se pode fazer com o poeta, que sua alma é puro canto, seu espírito um esforço para alcançar o acorde mais perfeito e cada uma de suas notas as representações dessa alma. O rouxinol, sem consciência de si, impulsiona a direção de seu espírito, para cima e para baixo, por toda a escala de sons e,⁹⁶ através dos acordes mais diversos, desenvolve aos poucos o todo de sua capacidade. Cada novo acorde repousa sobre um novo grau da escala desse desenvolvimento e se encontra em harmonia com o impulso originário [*Urtrieb*] do rouxinol, impulso que ele desconhece porque a única representação que possui são sons musicais, de modo que ele não pode avaliar a ligação com os acordes, para ele acidentais. Exatamente da mesma maneira o direcionamento do impulso estético permanece oculto aos nossos olhos e não podemos comparar com ele representações que se desenvolvem em nós a partir de leis completamente diferentes. Essa harmonia [*Zusammenstimmung*], entretanto, deve despertar nele um prazer que preenche todo o seu ser e cujos fundamentos ele não poderia indicar pela mesma razão. – Mas sua vida interior e oculta o impulsiona para o som seguinte; seu desenvolvimento ainda

Até que, ante a
superabundância de prazer, a
alma cantora expire para ser
despertada para a nova vida
pela fragrância das flores. [N.A.]

A edição de 1795 contém a
seguinte passagem, que foi
excluída da versão publicada:
"Gênio; e se temos razão, então
aquele poeta reconhece ao
mesmo tempo o que realiza tão
excelentemente ao deixar falar o
seu cantor:

Canto como canta o pássaro,
Que no galho habita,
A canção, que de minha
garganta brota
E recompensa que ricamente
se paga"

Versos de Goethe, J.W. *Os anos
de aprendizado de Wilhelm
Meister*. São Paulo: Editora 34,
2006, p. 136; trad. Nicolino
Simone Neto. [N.T.]

não está completo, este acorde ainda não expressa o seu ser completo e aquele prazer é absorvido num piscar de olhos num desprazer que se dissolve em um prazer mais elevado no som seguinte, mas que volta [347] a impulsionar o rouxinol mais uma vez até novos sons. Sua vida⁹⁷ flutua sobre as sucessivas ondas do sentimento estético tal como a vida do artista de verdadeiro gênio.⁹⁸

Assim o impulso prático chega facilmente e de muitas formas à consciência, em suas múltiplas determinações, e parece ser inteiramente possível conhecê-lo completa e exaustivamente a partir da própria experiência interna. Em relação ao impulso estético, surgem muitas dificuldades e parece não haver meios de penetrar até ele nas profundezas de nosso espírito a não ser que se progrida na experiência externa sem prestar maior atenção a ele e espere para ver se ele se exteriorizará de forma accidental por meio dela e como o fará; ou que se abandonem as coisas ao acaso e se confie cegamente na imaginação de alguém, esperando a ver como suas múltiplas criações agirão sobre nós. Em ambos os casos corre-se ainda o risco de confundir um prazer estético com um prazer que se funda em uma consciência prática obscura, não desenvolvida, talvez completamente empírica e individual. E assim permaneceríamos sempre na incerteza de saber se existe em geral um impulso tal como descrevemos o impulso estético ou se tudo aquilo que sustentamos como sua expressão não se baseia em uma sutil ilusão. Diante da experiência efetiva jamais poderíamos prever com certeza aquilo que agradará e a dedução de que aquilo que nos agradou deveria agradar a todos permaneceria completamente sem fundamento.

Se você refletir ainda sobre o fato de que as representações estéticas podem se desenvolver na experiência e apenas por meio da experiência que visa o conhecimento, perceberá uma nova dificuldade; mas, por outro lado, encontrará [348] uma solução para essa dificuldade, a única que abre uma passagem do domínio do conhecimento para o campo do sentimento estético.

Você percebe uma nova dificuldade. – No começo, o próprio conhecimento não é procurado por si mesmo, mas por um fim exterior a ele. No primeiro grau da formação, tanto do indivíduo como da espécie, o impulso prático, em sua exteriorização mais baixa, dirigida para a conservação e para o bem-estar exterior da vida animal, ultrapassa todos os outros impulsos; e assim o impulso de conhecimento começa a servir a esta necessidade para tornar-se capaz de uma subsistência autônoma. Dada a escassez da natureza ou a hostilidade de nossa própria espécie, não temos tempo para demorarmos observando as coisas ao nosso redor. Infatigáveis, absorvemos as suas características úteis, para retirar delas o maior proveito, preocupando-nos constantemente com os danos que, em sua utilização, poderíamos ter devido a uma visão incorreta delas. Precipitados, apressamo-nos em passar do conhecimento conquistado dessa forma para o cultivo das coisas, evitando ao máximo perder um momento da aquisição dos meios que poderíamos usar para alcançar o fim imediatamente. O gênero humano deve ter alcançado primeiramente certo grau de bem-estar exterior e de segurança; a voz da necessidade interior e a guerra exterior devem ter sido primeiramente apaziguadas e suprimidas antes que ele pudesse entregar-se com sangue frio à observação, sem se preocupar com a necessidade presen-

te e mesmo correndo o risco de equivocar-se, antes que pudesse demorar-se em suas contemplações e abandonar-se às impressões estéticas dessa contemplação ociosa e liberal. Assim a calma superfície da água apreende a bela imagem do sol; mas, quando está agitada, seus contornos, traçados com uma luz pura, chocam-se uns contra os outros e são tragados na poderosa figura das vagas instáveis.

É por isso que nas épocas e nos países com escravidão impera ao mesmo tempo a falta de gosto; e se por um lado não é aconselhável deixar os homens livres antes que o seu sentido estético esteja desenvolvido, por outro é impossível desenvolvê-lo antes que eles sejam livres. Por conseguinte, a ideia de elevar os homens, pela educação estética, a merecer a liberdade e, assim, à própria liberdade, conduz-nos a um círculo⁹⁹ se não encontrarmos antes um meio de despertar nos indivíduos da grande massa a coragem de não ser nem senhor nem escravo de ninguém. Em uma época assim, o oprimido tem como tarefa manter-se vivo sob as botas do [349] opressor, procurando o ar tão necessário para respirar e não ser inteiramente pisoteado, e a tarefa do opressor consiste em manter o equilíbrio e não ser derrubado pelas múltiplas contorções e revoltas do oprimido. Devido à situação forçada e desajeitada do opressor, seu peso e sua pressão aumentam ainda mais. Mas com isso as revoltas do oprimido se tornam ainda mais destemidas e ousadas e por sua vez a repressão do opressor mais severa; e assim, por efeito desta ação recíproca [*Wechselwirkung*] deveras compreensível, o mal aumenta em uma progressão funesta. Nenhum dos dois encontra tempo para respirar, e a cada dia encontrarão menos, para olhar em torno de si e abrir seus sentidos à bela influência da amável natureza. Ambos conservam ao longo de toda a sua

vida o gosto que adotaram outrora nos tempos em que as únicas coisas que os prendiam eram suas fraldas: o gosto por cores gritantes, que excitam com violência o olhar embotado e pelo brilho dos metais preciosos. E o pobre artesão apressa-se em produzi-los para o único que tem poder, a fim de receber o escasso salário de que precisa para viver. Assim, a arte declinou no Império Romano no mesmo passo que a liberdade, até que, sob Constantino,¹⁰⁰ aprendeu a entregar-se ao bárbaro pomposo. Desse mesmo modo são vestidos os elefantes dos imperadores da China, com pesados materiais em ouro e os cavalos dos reis da Pérsia bebem em potes de ouro puro.

Para a arte, a situação não é apenas mais opressiva, mas ainda mais repugnante e perturbadora se, sob céus mais livres e sob poderosos mais benévolos, aqueles que se encontram entre as duas extremidades e que todo o mundo permite serem livres não se servirem desse último resto de liberdade que um gênio, velando pela humanidade, pareceu ter depositado na constituição como uma semente a ser colhida por gerações futuras, mas oferecerem seus serviços de mau grado aos poderosos que, cansados da eterna monotonia, não o agradecem e se afligem com o fato de que ninguém reconhece de coração suas singulares reverências e adorações e que não querem conferir-lhes uma importância política que por si mesmos não possuem. Mede-se então com afiadíssima precisão todos os tipos de formação, pensando no serviço futuro que podem prestar; antes de [350] franquear a porta, interroga-se a especulação que divaga inocentemente por aquilo que ela pode oferecer; investigam-se os romances e as peças em busca de sua bela moral; não se teme em declarar publicamente com a mesma disposição que não há nada de poético numa *Ifigênia*¹⁰¹ ou em uma epístola;

e se chamaria provavelmente até Homero de um rimador insípido se não o quisesse desculpar pela pureza de seu grego.

Mas precisamente a circunstância mencionada, de que devemos começar nossa vida pela experiência, nos abre, como foi dito acima, a única passagem possível para a vida espiritual. No momento em que aquela necessidade premente é superada e nada mais nos leva a acumular avidamente qualquer trabalho do espírito para logo a seguir poder gastá-lo novamente no uso necessário, o impulso para o conhecimento desperta, tendo em vista somente o conhecimento.

Começamos a permitir que nosso olho espiritual deslize sobre os objetos e que se detenha neles; os contemplamos de diversas formas, sem levar em conta um possível uso deles; corremos o risco de fazer uma pressuposição duvidosa para esperar com calma a explicação correta. A única avareza que é nobre apodera-se de nós: colecionar tesouros do espírito simplesmente para tê-los e para nos deleitar em sua contemplação, mesmo que não necessitemos deles para viver e não possuam as características da única moeda que tem valor; mais indiferentes com a possível perda de nossa riqueza, arriscamos tentativas que podem fracassar. Demos o primeiro passo para nos separar da animalidade existente em nós. Surge a liberalidade das formas de pensamento: o primeiro degrau da humanidade.

Nessa contemplação tranquila e desinteressada dos objetos, conquanto nosso espírito esteja seguro e não vele sobre si mesmo, nosso sentido estético se desenvolve sem nenhuma intervenção nossa,

seguindo o fio condutor da realidade. Mas depois de percorrermos juntos um trecho do caminho, o primeiro se separa numa encruzilhada e segue sua marcha independentemente, sem ser guiado pela realidade. Esta era também a sua experiência quando seu olhar se deteve por vezes na paisagem do entardecer de sua casa de campo. Ao contemplá-la sem nenhuma intenção, não para ver [351] como seria possível fugir dos ataques noturnos de uma corja de ladrões, você reconheceu não apenas a verde mata e por trás dela as muitas variedades de trevos e por trás destes o alto trigo, guardando na memória aquilo que ali estivesse; pelo contrário, sua contemplação demorou-se com deleite no verde frescor da primeira e se expandiu sobre a variada folhagem do segundo e deslizou suavemente sobre as vagas ondulantes do terceiro no alto da colina. Poderia haver lá em cima, diria você então, sob as árvores, um pequeno burgo ou um bosque. Não desejou ter uma casa no burgo ou caminhar pelas sombras do bosque; e teria sido suficiente se, mesmo sem saber, alguém tivesse criado para você, por meio de um artifício ótico, apenas a aparência daquilo que desejava. Qual é a causa disso? Seu sentido estético já havia sido despertado para a visão dos primeiros objetos ao ser satisfeito por estes desapercivelmente; mas ofendeu-o o fato de que essa visão deveria desaparecer tão subitamente e que seu olhar tenha sido obrigado a se afundar no espaço vazio atrás da colina. De acordo com sua exigência, a visão deveria ter culminado num fim apropriado, que concluísse e arredondasse a bela totalidade inicial: e sua imaginação, que até aqui foi guiada pela mão do sentido estético, foi capaz de cumprir a exigência dele.

Veja neste exemplo uma curta história do desenvolvimento de toda nossa capacidade estética. Durante a calma contemplação, que não visa mais o conhecimento daquilo que já é conhecido há muito tempo, mas se dirige novamente e de um modo por assim dizer supérfluo para o objeto, o sentido estético se desenvolve na alma ociosa, uma vez apaziguado o afã de saber e satisfeito o impulso de conhecimento. Um determinado objeto recebe nossa aprovação completamente desinteressada, isto é, julgamos que está bem do modo como está e que é conforme a uma regra cuja pista não podemos mais seguir sem atribuímos com isso ao objeto um valor maior; outro objeto não recebe essa aprovação sem que empregemos muito esforço para mudá-lo. Com isso, parece que aqui se trata de mostrar simplesmente que possuímos igualmente um determinado sentido e que somos capazes de um determinado conhecimento que não é senão um conhecimento e que não conduz a nada e não deve ser utilizado para nada.

Essa capacidade denomina-se gosto [*Geschmack*]; também a habilidade de julgar a esse respeito corretamente e de forma universalmente válida [352] chama-se gosto por excelência; e o contrário se chama falta de gosto [*Geschmacklosigkeit*].

Dessa contemplação que progride pelo fio da realidade, mas onde já não nos interessam mais as qualidades reais da coisa, e sim sua concordância com nosso espírito, a imaginação, educada tendo em vista a liberdade, logo se eleva à liberdade total. Uma vez alcançado o domínio do impulso estético ela permanece nele, mesmo quando aquele se desvia da natureza e expõe formas não como elas são, mas como de-

veriam ser de acordo com a exigência do impulso estético: essa livre capacidade de criação se chama espírito. O gosto julga o dado, o espírito cria. O gosto é o complemento da liberalidade e o espírito é o complemento do gosto. É possível ter gosto sem espírito, mas não espírito sem gosto. Em si mesma confinada dentro dos limites da natureza, a esfera do gosto é ampliada mediante o espírito. Por meio da arte, os produtos do espírito criam novos objetos para o gosto e continuam a desenvolvê-los sem precisar se elevar todas as vezes até o espírito. Qualquer um pode formar seu gosto, mas é duvidoso que qualquer um possa se elevar à espiritualidade.

A meta infinita e ilimitada de nosso impulso chama-se ideia e quando uma parte dela é exposta em uma imagem sensível chama-se ideal. O espírito é então uma capacidade dos ideais.

O espírito deixa para trás os limites da realidade e em sua esfera própria não há limites. O impulso ao qual o espírito se entrega vai ao infinito. Mediante este impulso o espírito é conduzido de um horizonte a outro e quando alcança a meta que tinha diante de si abrem-se para ele novos campos. No puro e límpido éter de sua terra natal há apenas as vibrações que ele próprio produz com suas asas.

TERCEIRA CARTA

102

"O vizinho, a quem o senhor comunicou minha carta anterior, atentou apenas, em toda a carta, àquilo que eu mencionei sobre os obstáculos que a falta de liberdade exterior põe no caminho da formação estética; ele se apressou em fazer um uso disso em seu século e em sua terra natal e quem sabe quais insinuações nefastas encontrou em minhas palavras. Desejo me fazer ainda mais claro a respeito disso.

Nas constituições europeias provenientes dos germânicos – nos eslavos menos; mas, em relação a isso, será que sou obrigado a levá-los em consideração ou, quando escrevo na Alemanha, devo preocupar-me que minhas expressões não ofendam o imperador do Marrocos ou o Dey da Argélia? – Portanto, nas constituições germânicas, as coisas se sucederam de modo que de tempos em tempos alguns dos oprimidos que estavam sob o jugo se rebelaram, enquanto que indivíduos das classes opressoras, acidentalmente ou por livre escolha, perderam sua importância, ou renunciaram a seu poder, e se fundiram ambos numa feliz classe intermediária, e com isso melhoraram o destino dos oprimidos, abrindo

para eles o caminho, bem como o dos opressores, ao diminuir o número daqueles que tinham de vigiar. Com isso, também a progressão, em si mesma necessária, da escravidão foi impedida e graças à margem de manobra assim gerada, tudo pôde permanecer no mesmo estado em que permaneceu durante longo tempo, se excetuarmos alguns períodos de transição aos quais seguiram logo outros mais favoráveis. Ora, toda salvação que ainda deve vir para a humanidade deve se desenvolver e se desenvolverá a partir dessa classe intermediária. Todo aquele que a sorte colocou nessa bela classe deveria voltar seu olhar para si mesmo antes de direcioná-lo para fora. Deveria se fazer livre antes de querer libertar os outros. Que more no interior de si mesmo e se eleve a esse modo de pensar que, fundado em si mesmo, fiel a si mesmo, põe-se para além dos fins temporais e dos temores terrenos. Que deixe a viva expressão desse modo de pensar agir com obras e palavras sobre seus contemporâneos, tanto quanto possa. Que o entregue à toda poderosa natureza, diante da qual os milênios são como um dia, para desenvolver e amadurecer as sementes que

[353] Somente o sentido para o estético¹⁰² dá-nos o primeiro ponto de apoio seguro em nosso interior. O gênio reside aí e, por meio da arte, sua companhia, revela também para nós suas profundezas ocultas. [354] Esse mesmo sentido dá ao mesmo tempo uma expressão viva à interioridade formada e bem conhecida.

O espírito visa o desenvolvimento da interioridade do homem, do impulso, e em particular de um impulso que o eleva como inteligência acima do mundo sensível e o livra de sua influência. O mundo sensível, entretanto, é múltiplo e somente quando nos relacionamos com ele por meio de um ponto de contato absolutamente invisível para nós, e estamos abertos aos seus efeitos, somos diferentes como indivíduos. O espírito é uno e aquilo que é posto pela essência da razão é o mesmo em todos os indivíduos racionais. A um determinado indivíduo deve aprazer este prato, a outro, outro diferente; um deve gostar dessa cor, outro, da outra. Mas os efeitos dos produtos do espírito são de direito válidos para todos os homens em todos os tempos e sob todos os céus, mesmo que nem sempre válidos para todos de fato. Para qualquer um existe um ponto na escala de sua formação espiritual em que uma obra concreta causaria a impressão desejada, e deveria fazê-lo necessariamente, mesmo que não tivesse ainda alcançado esse ponto ou, devido ao grau muito baixo

...mas não deseja libertar
a si nem aos outros, mas sim
derrubar o detentor do poder
para ocupar o seu lugar, deseja
somente mudar os senhores
dos oprimidos e o modo de sua
própria servidão. É isso o que
quer quando ameaça o tirano
publicamente ou quando se
arrasta a seus pés para obter
com sua adulação uma parte do
poder que ele não tem coragem
suficiente de ganhar pela força
e que cobiçará audaciosamente,
levado pelo sucesso. Esta é
minha verdadeira opinião e é
de meu desejo que o vizinho
a conheça. Em nosso interior,
no qual, tal como foi exigido
acima, moramos, e devemos
ser íntimos, se uma de nossas
ações externas deve ter valor,
o sentido estético nos fornece
o primeiro ponto de apoio
seguro..."[Passagem da versão
de 1795, não conservada na
versão impressa].

do qual parte e da brevidade da vida humana, seja incapaz de alcançá-lo aqui neste mundo. Aquilo que o entusiasmado [*Begeisterte*] sente no seu peito encontra-se em todo peito humano e seu sentido é o sentido comum de toda a espécie.

Em parte para pôr esse sentido à prova dos outros, em parte para comunicar-lhes aquilo que é tão atraente para ele mesmo, o gênio veste os corpos sólidos com as formas que se desvelaram ao seu olho espiritual e assim as apresenta aos seus contemporâneos.

Em primeiro lugar, para pôr à prova seu sentido: não como se ele necessitasse da aprovação da massa para, no momento do entusiasmo, acreditar naquilo que lhe revelou um sentimento incontestável – tão incontestável como o de sua existência –; mas sim para certificar-se de sua crença no momento em que cessa o entusiasmo e em que nasce a dúvida. “Minha obra é criada a partir da plenitude da natureza humana e por isso precisa e deve agradar a todos que participam dela e, como ela, serão imortais”. Assim argumenta o gênio. O escritor sem espírito, que não tem a mais remota ideia de sua elevada vocação, inverte o pensamento e conclui: “meu produto é lido pela massa, enriquece os livreiros e os resenhistas rivalizam para elogiá-lo; logo, é [355] excelente”. Entretanto, a fé do primeiro em si mesmo não desdenhará do aplauso de homens cultos, como um tipo de gratificação. Aquele que crê está seguro de que os olhos da providência vela por sua existência e que para além dessa vida outra melhor espera por ele; e em certas disposições de espírito a contradição de todo o reino dos seres racionais não o abalaria um milímetro

sequer, pois sua fé não vem de fora, mas ele a encontrou em seu próprio coração. Entretanto, ele se pergunta e investiga cuidadosamente se outros acreditam no mesmo que ele, sobrecarregado pelo pressentimento obscuro das horas de angústia em que poderia necessitar de um apoio, de resto tão pouco apreciado, tal como é o assentimento dos outros. Assim, o verdadeiro gênio nunca se desconcerta diante da fria recepção de suas obras-primas ou de sua censura mais ruidosa; está seguro de sua causa e convencido do espírito que habita nele sem merecê-lo. Mas, por respeito a este espírito, ele quer torná-lo igualmente reconhecido e respeitado pelos outros. – O mesmo se passa com tudo aquilo que admitimos apenas em virtude de nosso sentimento e em que podemos apenas acreditar. Se todos os presentes atestam unanimemente que um objeto que acreditamos ver não está ali, nos confundiremos facilmente, por menos familiarizados que estejamos com as ilusões de nossos sentidos e de nossa imaginação, e começaremos a procurar a razão do fenômeno em nós mesmos. Acreditamos então mais firmemente em nosso sentimento interno; mas gostamos de vê-lo corroborado pelo sentimento dos outros.

Em segundo lugar, para *comunicar* sua disposição de espírito. Como você mesmo notou, o impulso para fazer com que os outros ao seu redor se pareçam o mais possível consigo mesmo e a se repetir neles da maneira mais perfeita possível está em todos os homens; e isso ocorre quanto mais justificados estamos de desejá-lo em virtude de nossa própria formação superior. Apenas o egoísta injusto deseja ser o único de sua espécie e não pode

suportar nada que seja igual a ele fora de si mesmo; mas o homem nobre desejaria que todos se assemelhassem a ele e faz tudo o que pode para realizá-lo. Assim ocorre com o entusiasmado, o favorito da natureza, que desejaria ver sua adorável imagem refletida em todas as almas a partir dele próprio. Por isso imprime a disposição de seu espírito em uma figura corporal. Aquilo que se passa na alma do artista, os diversos meandros e vibrações de sua vida interior e de sua força autoativa, não pode ser descrito. Nenhuma língua encontrou palavras para isso e se alguma as houvesse encontrado, a plenitude compacta [356] de sua vida se extinguiria numa descrição gradual e simplesmente linear. A vida só pode ser apresentada em ações vivas e, tal como toda atividade do espírito humano conforme às leis, também essa sua ocupação livre deve receber um objeto para ser elaborado e ao qual se transmita sua natureza interna por meio do seu modo de proceder. Assim, o princípio fundamental do *som*, sua essência, consiste nas vibrações e oscilações das cordas, que se produziriam e se determinariam reciprocamente inclusive no espaço vazio de ar, cumprindo sua atividade interna e formando o som da própria corda. Mas elas só recebem um círculo de ação externo no ar circundante, no qual se imprimem e se propagam até os ouvidos do auditório encantado e apenas desta união nasce a nota que ressoa em nossa alma. O artista entusiasmado expressa desse modo seu estado de ânimo em um corpo móvel e o movimento, o curso e o fluxo de suas formas são a expressão das vibrações internas de sua alma. Esse movimento deve produzir em nós a mesma disposição de ânimo que havia nele;

pois o artista doa sua alma à massa inerte, de modo que esta possa transferi-la a nós. Nosso espírito é a meta última de sua arte e aquelas formas são as figuras mediadoras entre ele e nós, como o ar entre nossos ouvidos e a corda.

Essa disposição interna do artista é o espírito de seu produto e as formas contingentes em que ele a expressa são o corpo ou a letra de sua obra. É aqui que entra a necessidade da arte mecânica.

Quem desejar trabalhar as coisas conforme certa disposição de espírito deve entender de modo geral como trabalhá-las e trabalhá-las com agilidade, de tal modo que nenhuma resistência seja visível e que, em suas mãos, a massa inerte pareça ter recebido por si mesma forma e organização. Tão logo a matéria oponha resistência e seja necessário esforço para vencê-la, a disposição estética do espírito é rompida e para nós permanece apenas a visão do trabalhador que se esforçou para alcançar seu fim; não uma visão indigna, mas não a que desejaríamos ter aqui. Essa agilidade da arte mecânica foi muito frequentemente confundida com o próprio espírito e é certamente a condição exclusiva de sua expressão, de modo que todo aquele que põe as mãos à obra já deve tê-la adquirido; entretanto, não é o próprio espírito. Por meio dela apenas, nada é produzido, tal como se dá com um virtuose vazio; um jogo que nada mais é que um jogo, que não eleva a ideias e que exprime quando muito um [357] caráter malicioso e um desperdício de força, para a qual se deseja, em segredo, um melhor uso. Na verdade, a pincelada mais leve e mais ousada do verdadeiro gênio terá um toque das ideias; mas o simples artista mecânico, com suas mais excelentes

Torquato Tasso, de 1790
e *Ifigênia*, de 1787, ambas
peças de Goethe. Todo esse
parágrafo, bem como os
seguintes, perfaz um grande
elogio ao poeta e dramaturgo
alemão. [N.T.]

habilidades técnicas, jamais produzirá algo além de uma obra mecânica, da qual, quando muito, pode-se admirar a construção.

Nas últimas obras-primas do mais favorecido dentre todos os favoritos da natureza em nossa nação – no Tasso, na *Ifigênia*¹⁰³ e nos traços mais sutis desse mesmo artista desde então –, neles, dizia eu, não é pela simplicidade da narrativa nem pela linguagem que flui tão suavemente sem nenhuma afetação que o leitor cultivado se sente tão poderosamente atraído. Não é pela letra, mas pelo espírito. Com a mesma simplicidade da fábula, a mesma desenvoltura, a mesma nobreza da linguagem, é possível executar uma obra completamente insípida, sem gosto nem força. A disposição de espírito é o que domina nessas obras; é a flor mais nobre da humanidade que a natureza fez brotar apenas uma vez sob o céu grego e que reapareceu no norte pela mão de um de seus pródigos. Adapta-se à nossa alma a imagem viva dessa cultura passada, que já não se rebela contra os ataques do destino com esforços e contorções violentas e que, no movimento de seu ânimo, perde tudo, menos a pura equanimidade do seu caráter e a leve graça; a imagem dessa confiança em si mesma, que não tem mais necessidade de esforços para estimular sua força e aplicá-la contra uma resistência, mas que se mantém firme sobre seu peso natural; a imagem dessa desenvoltura do espírito, que não concede às coisas, mesmo quando nos ameaçam violentamente, outro valor senão o que merecem por serem objetos de nossa contemplação e que consegue então encontrar um prazer estético mesmo em suas formas agradáveis ou conquistar, ante suas deformações, um ligeiro

sorriso igual ao das Graças; a imagem da perfeição da humanidade, que se sente não arrancada do mundo sensível, mas afastada dele, e que, com igual desenvoltura, pode prescindir dele sem ficar descontente ou a seu modo desfrutar dele alegremente. Com prazer encontramos-nos transportados em um mundo em que apenas tal disposição de espírito é possível, numa sociedade cujos membros são todos justos e benevolentes e cujas cisões não são causadas por má vontade [358], mas que configuram apenas a tempestade do destino adverso; (pois as injustiças cometidas por seres livres jamais podem nos deixar indiferentes e sempre despertam sérias reprovações e não o fácil sorriso que provocam os lapsos da natureza irracional). Sob a influência do artista, descobrimos em nós mesmos, com um amor-próprio satisfeito, uma compreensão das coisas que normalmente não conservamos no decorrer da vida; sentimo-nos engrandecidos e enobrecidos e o amor efusivo é a recompensa do poeta que nos lisonjeia tão delicadamente para nos tornar melhores.

Cada qual possui o mais sutil sentido para aquele tipo de formação de que teria necessidade primeiramente e, no momento da ilusão, o que ele mais gostaria de encontrar em si mesmo é aquilo que um leve pressentimento lhe diz estar no próximo degrau da cultura, que ele deve transpor. Uma parte considerável de nosso público ainda não chegou tão longe, de modo que lhe falta justamente a graça em seu movimento, a desenvoltura e a naturalidade na expressão de sua força. Para muitos, falta a própria força e, para estes, as exposições de que falamos aqui são insípidas; confundem a força

O *Fausto* me parece realizar a passagem da última disposição de espírito para a primeira; e em toda a marcha artística do poeta essa peça não me parece ser tão fragmentada como acreditam alguns. Vejo no espírito do *Fausto* que, após as suas andanças fracassadas pelo mundo exterior, retorna a si mesmo, onde encontra a paz que havia procurado em vão fora de si e, purificado por esta provação, renasce na figura de Ifigênia, segundo as leis de uma metempsicose magnífica e natural [N.A., omitida no texto impresso de 1798].

retida pela sua própria plenitude, que não conhecem, com a ausência de força, que conhecem muito bem. Estes preferem se iludir com a imagem dos costumes toscos, mas vigorosos de nossos antepassados – uma prática que, se feita com espírito, é tão primorosa como qualquer outra –, ou deleitar-se com as extravagantes peripécias de nossos costumes romances de cavalaria e com os discursos grandiloquentes e excessivos.

Ao poeta de que falo foi dado medir duas épocas diferentes da cultura humana em todos os seus matizes. Ele tomou sua época a partir do último degrau e conduziu-a ao primeiro. Mas seu gênio passou sobrevoando, como tinha de ser, a lenta marcha de sua época. Como deve fazer todo verdadeiro artista, formou por si mesmo seu público, trabalhou para a posteridade e se nossa espécie se elevar ainda mais alto não o seria sem a sua intervenção.¹⁰⁴

Aqueles dois estados, o primeiro do entusiasmo originário e o de sua [359] exposição em um invólucro corporal, não são sempre separados na alma do artista, embora devam ser cuidadosamente distinguidos pelo investigador rigoroso. Há artistas que apreendem e se aferram ao seu entusiasmo, procuram entre os materiais ao seu redor e escolhem o mais apropriado para sua expressão; artistas que se observam minuciosamente durante o trabalho e que apreendem primeiro o espírito e só então procuram a argila na qual insuflam uma alma viva. Há outros artistas em que o espírito nasce concomitantemente com o invólucro corporal e de cujas almas se destacam ao mesmo tempo a vida inteira e completa. Os primeiros produzem os produtos mais elaborados, mais calculados, cujas partes mantêm em si e em

Rubens Rodrigues Torres Filho, na tradução brasileira da *Fundação a toda doutrina-da-ciência*, 1988, p. 40, sugere traduzir o termo por "aqueles que leem ao pé da letra", e faz a seguinte nota à tradução: "os 'letristas', incluídos sempre entre os inimigos principais da doutrina-da-ciência. Essa desconfiança pela letra e o apego ao ensino oral – todas as exposições conhecidas da doutrina-da-ciência, sem exceção, são constituídas por cursos pronunciados pelo filósofo – fazem de Fichte presa fácil da moderna acusação de 'logocentrismo'. Mas a distinção entre o *espírito* e a *letra* é uma questão vital do pensamento fichtiano, cuja complexidade não se deixa reduzir tão facilmente". [N.T.]

Personagem da mitologia grega que, segundo a tradição, isolado na ilha de Chipre, no mar mediterrâneo, se pôs a esculpir a mais bela de todas as mulheres e se apaixonou pela própria estátua. Afrodite, sensibilizada pelo sofrimento de Pigmalião, transformou a estátua em uma mulher de carne e osso, chamada Galateia, com quem ele teve um filho, Pafos. A história é contada por Ovídio nas *Metamorfoses*, pp. 10, 243 e ss. [N.T.]

relação ao todo a mais fina simetria; mas o olhar mais agudo pode notar aqui e ali, na interconexão do espírito e do corpo, a mão do artista. Nas obras do último, corpo e espírito estão intimamente fundidos entre si, como nas obras da natureza e a vida inteira penetra até nas suas partes mais externas. Mas, como nas obras da natureza, descobrem-se aqui e ali pequenas excrescências, cuja intenção não se pode indicar, mas que não se poderia excluir sem danificar o todo. Nossa nação possui mestres de ambos os tipos de artistas.

Tal como acabou de ser dito, certas disposições de espírito muito elevadas não são destinadas para olhos comuns e não podem ser comunicadas; em outras disposições, que são comunicáveis, é obscuro o modo pelo qual a obra se eleva até eles. Observadores pouco sutis são tentados a atribuir força motora, que só o espírito possui, à forma e à construção do corpo. As proporções desse corpo e as regras segundo as quais ele é formado podem ser calculadas, aprendidas e exercitadas pela arte, pois, como foi admitido acima, o corpo da obra mais espiritual só pode ser produzido pela arte. Existem diversas causas que podem levar os homens mais desprovidos de espírito a imitarem dessa maneira a parte mecânica de um produto do espírito; e porque também esta parte tem algo de bom, os espectadores nada perdem com isso. Estes artesãos se atêm exclusivamente ao pé da letra [*Buchstäbler*].¹⁰⁵ Aquele sem espírito que sequer é capaz de uma arte mecânica é um desajeitado. Se Pigmalião¹⁰⁶ põe sua estátua animada diante dos olhos do povo exultante, ele deve ter lhe conferido – pois nada nos impede de completar a fábula – a vida e ao mesmo tempo o privilégio secreto de ser vista como viva apenas por olhos espirituais

e de permanecer fria e morta para os olhos comuns e apáticos. Enquanto o povo todo homenageia o artista, um homem, que também sabe manejar o cinzel, pensa: basta isto para ser famoso? Com a régua [360] e o compasso mede exatamente as proporções da estátua, vai até sua casa, termina sua obra, e a expõe ao lado da obra do artista. E muitos serão os que não conseguirão encontrar nenhuma diferença entre ambas.

As regras da arte que se encontram em livros didáticos referem-se na maioria das vezes ao seu elemento mecânico. Elas devem ser interpretadas segundo o seu espírito e não segundo a letra. Ensinam-nos como devemos inventar, comunicar e desenvolver progressivamente a fábula e é necessário que as compreenda. Mas se o artista não faz senão observar essas regras, ele consegue ao final uma boa fábula, que excita, entretém e satisfaz a curiosidade. Entretanto, exigimos algo mais dele. A unidade da disposição espiritual que domina em sua obra e que deve ser comunicada ao ânimo do leitor é a alma da obra. Se esta disposição de espírito é manifestada, desenvolvida e sustentada em seu todo e triunfa, então a obra está completa, estejam ou não os acontecimentos exteriores interditados para a curiosidade vazia. O triunfo dessa disposição de espírito sobre suas múltiplas perturbações constitui o verdadeiro desenvolvimento, ainda que o leitor desprovido de pensamento, que tivesse preferido ouvir um conto de fadas, pergunte como teria ele continuado.¹⁰⁷

Os manuais nos aconselham a criar a ilusão. Por meio da narrativa, aquele que lê ao pé da letra faz uso de todos os seus artifícios de modo a nos fazer crer que seus contos de fadas são acontecimen-

Possível alusão à
Correspondência de Eduard
Allwill (Eduard Allwills
Briefsammlung), vol. 1,
Königsberg, 1792, de Friedrich
Heinrich Jacobi, que Fichte teria
acabado de ler. Cf. a edição da
academia das obras completas
de Fichte (Akademie-Ausgabe),
vol. III, 2, p. 391. [N.T.]



e de permanecer fria e morta para os olhos comuns e apáticos. Enquanto o povo todo homenageia o artista, um homem, que também sabe manejar o cinzel, pensa: basta isto para ser famoso? Com a régua [360] e o compasso mede exatamente as proporções da estátua, vai até sua casa, termina sua obra, e a expõe ao lado da obra do artista. E muitos serão os que não conseguirão encontrar nenhuma diferença entre ambas.

As regras da arte que se encontram em livros didáticos referem-se na maioria das vezes ao seu elemento mecânico. Elas devem ser interpretadas segundo o seu espírito e não segundo a letra. Ensinam-nos como devemos inventar, comunicar e desenvolver progressivamente a fábula e é necessário que as compreenda. Mas se o artista não faz senão observar essas regras, ele consegue ao final uma boa fábula, que excita, entretém e satisfaz a curiosidade. Entretanto, exigimos algo mais dele. A unidade da disposição espiritual que domina em sua obra e que deve ser comunicada ao ânimo do leitor é a alma da obra. Se esta disposição de espírito é manifestada, desenvolvida e sustentada em seu todo e triunfa, então a obra está completa, estejam ou não os acontecimentos exteriores interditados para a curiosidade vazia. O triunfo dessa disposição de espírito sobre suas múltiplas perturbações constitui o verdadeiro desenvolvimento, ainda que o leitor desprovido de pensamento, que tivesse preferido ouvir um conto de fadas, pergunte como teria ele continuado.¹⁰⁷

Os manuais nos aconselham a criar a ilusão. Por meio da narrativa, aquele que lê ao pé da letra faz uso de todos os seus artifícios de modo a nos fazer crer que seus contos de fadas são acontecimen-



tos reais e, se tudo dá errado, assegura-nos com sua palavra de honra que está contando uma história verídica. Pois bem, que continue servindo-se deste modo do relato até admirar os embasbacados; mas que não pense ter realizado uma obra de arte. Nossa elevação a uma disposição de espírito estranha a nós e completamente diferente, na qual esquecemos nossa individualidade: eis aqui a verdadeira ilusão e, para alcançar esse fim [Endzweck], não é suficiente aquela verdade da história, que apenas o que lê ao pé da letra reconhece como verdade. Nessas histórias, os homens agem mais ou menos como nós agiríamos nas mesmas circunstâncias.

Os manuais discorrem sobre uma moral pura; e assim, aquele que pode e quer, realiza a boa obra de tornar sensíveis e acessíveis, por meio de seus escritos, as importantes doutrinas morais. Quer nos induzir a que, por nossa decisão própria e livre, escolhamos o melhor. Ele merece nosso agradecimento e seus esforços [361] não se perdem sempre em nós. Basta que saiba aquilo que é e não se coloque numa classe estranha à sua. O artista entusiasmado não se dirige absolutamente à nossa liberdade e conta tão pouco com ela que seu encanto só começa a surtir efeito depois que desistimos dela. Por meio de sua arte, ele nos eleva por alguns instantes e sem nossa intervenção a uma esfera superior. Com isso não nos tornamos melhores em nada; mas os campos incultos do nosso ânimo são abertos e quando, um dia, por outros motivos, decidirmos livremente tomar posse deles, encontraremos metade da resistência superada e metade do trabalho feito.

[A continuação, a seguir.]¹⁰⁸

CORRESPONDÊNCIA ENTRE SCHILLER
E FICHTE ACERCA DO MANUSCRITO
SOBRE O ESPÍRITO
E A LETRA NA FILOSOFIA

109

Esta carta de Fichte é uma resposta à carta de Schiller, provavelmente de 20 de junho de 1795, em que Schiller pedia a Fichte para enviar sua prometida contribuição para as *Horas*. A carta de Schiller, infelizmente, se perdeu. [N.T.]

FICHTE A SCHILLER¹⁰⁹
[GA III, 2, 325]

110

Trata-se do manuscrito *Sobre o espírito e a letra na filosofia – Numa série de cartas*. [N.T.]

111

Trata-se do romance de Goethe *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. A estrofe mencionada é: "Ich singe, wie der Vogel singt, Der in den Zweigen wohnt, Das Lied das aus der Kehle dringt, Ist Lohn, der selbst belohnt" ["Canto como canta o pássaro, / Que no galho habita, / A canção, que de minha garganta brota / E recompensa que ricamente se paga". In: *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 136]. [N.T.]

112

Também esta declaração falta na versão impressa do manuscrito. Mas foi publicada nas obras completas (Akademie Ausgabe, SW, VIII) em um suplemento atrás do "Prefácio do editor", sem número de páginas. [N.T.]

Oßmanstädt, 21 de junho de 1795,

Acreditava ter prometido para o dia 24, mas contava seguramente em enviar-lhe na terça-feira [23 de junho] aquilo que preparei para a primeira parte (das *Horas*), e que está praticamente terminado.¹¹⁰ O restante – a conclusão da segunda e da terceira cartas, que deverá ser longo, estará pronto na terça.

Na página 15 há uma estrofe do *Meister* de Goethe,¹¹¹ que eu não tenho aqui e que citei de memória. Mas tenha a bondade de verificar e corrigir a citação se ela não estiver correta. De resto, trabalhei no texto com afincos; o rigor eventual da construção aqui e ali é intencional e eu não creio que o texto suporte a menor alteração. Com a disquisição um tanto profunda na metade da segunda carta espero reconciliar o leitor; e sobre a passagem que pode parecer democrática segue no começo da terceira uma declaração.¹¹²

[326] Fiquei muito insatisfeito com meu copista e me envergonho muito de enviar um manuscrito assim. Mas, apesar de sua aparência ruim, espero que esteja legível, pois eu o revisei com cuidado, de modo que se pode confiar seguramente nele. Dentre outras coisas de estilo, peço para que observe a pontuação, que para mim é importante.

Recebi sua carta apenas esta tarde e agora mesmo escrevo isto.

Encarreguei Ziegler de ir até o senhor amanhã.

Minhas três cartas podem facilmente encher mais do que duas folhas, mas eu considero inviável cindi-las.

Terça ou quarta-feira, mais. Saudações minhas!

Do Seu,

Fichte.

PS | *Buchstabe* ["Letra"] aparece no título rigorosamente segundo a etimologia. *Buchstaben* ["Letras"] ocasiona uma série de ambiguidades. Mas se não estiver compreensível, tenha a bondade de melhorá-lo.

113

Como o original desta carta de Schiller se perdeu, ela possui três rascunhos diferentes. A tradução a seguir foi feita a partir do rascunho de número 3, a carta 291 c, por ser o mais completo dos três rascunhos disponíveis (cf. GA, III, 2, pp. 329-335). [N.T.]

SCHILLER A FICHTE¹¹³

114

No rascunho 291A, teria escrito Schiller: "também devido à sua exposição seca (ao menos naquilo que concerne às primeiras provas), embaraçada e, perdoe-me a palavra, confusa". [N.T.]

177

[333] 24 de junho de 1795, Iena

Por mais que tenha me alegrado ver seu manuscrito, meu caro amigo, e apesar de ser tão contrário à minha vontade perder uma contribuição que eu contava já como totalmente certa para as próximas edições das *Horas*, vejo-me obrigado a devolvê-lo. Eu seria forçado a fazê-lo de qualquer maneira, devido à sua extensão desproporcional, que se deixa adivinhar pelo salto que o senhor dá nele. Mas tenho de fazê-lo com maior razão por causa de seu conteúdo, que me satisfaz tão pouco quanto o seu tratamento.¹¹⁴

O senhor intitula o texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia* e os três primeiros cadernos tratam apenas do espírito nas belas-artes que, até onde sei, é algo completamente diferente do contrário de letra. Espírito entendido como contrário de letra e espírito como propriedade estética parecem-me conceitos tão infinitamente diferentes entre si que esta última pode faltar completamente a uma obra filosófica sem que ela seja por isso menos qualificada como modelo de exposição pura do *espírito* [*Darstellung des Geistes*]. De fato, não consigo compreender como o senhor pode passar de um para o outro sem um *Salto mortale* e compreendo ainda menos como encetará um caminho do espírito nas obras de Goethe, o que dificilmente se esperaria diante do título do seu escrito, para o

espírito na filosofia kantiana ou leibniziana. Pela segunda leva do seu manuscrito bem vejo na verdade que o senhor não pensou ter feito um desvio tão grande, pois após opor a falta de espírito [*Geistlosigkeit*] ao espírito estético, o senhor opõe este último à *letra* por meio de uma operação a mim incompreensível e dá o nome de “aqueles que leem ao pé da letra” [*Buchstäbler*] aos que não possuem a capacidade para isso.

Considero inoportuna a introdução referente ao objeto tratado, ainda mais para a necessidade atual das *Horas*. A maioria de minhas Cartas sobre Estética trata do mesmo objeto e, considerando todo o esforço a que me submeti para [334] tornar vivo, por meio da exposição, o conteúdo abstrato, julga-se em geral uma disparidade colocar as mesmas investigações abstratas em uma revista. Com seu texto sobre o espírito e a letra na filosofia eu esperava enriquecer a parte filosófica do periódico e o objeto que o senhor escolhera me deu esperanças de uma investigação interessante e compreensível de modo geral. O que recebo agora e o que o senhor me propõe apresentar ao público? O velho assunto, que eu próprio ainda não havia inteiramente terminado, inclusive na forma de cartas por mim escolhida e tudo isso segundo um plano tão excêntrico que é impossível considerar em um todo as partes do seu texto.¹¹⁵ Sinto muito dizê-lo, mas, esteja fundamentado no que for, não me agradam nem a forma nem o conteúdo e sinto falta no escrito da exatidão e da clareza, qualidades que, de resto, são suas. Sua classificação dos impulsos parece-me oscilante, arbitrária e displicente. Falta um fundamento explicativo da classificação e não se vê qual esfera está sendo esgotada. O impulso para a

No rascunho 291A teria escrito Schiller: "Se o seu estudo fosse ao menos uma refutação de minha teoria, seria aceitável: o leitor encontraria nele o interesse de uma comparação; mas, perdoe-me em dizê-lo, ele refuta e constrói sem adicionar nada daquilo que a boa vontade do leitor pudesse reter". [N.T.]

espírito na filosofia kantiana ou leibniziana. Pela segunda leva do seu manuscrito bem vejo na verdade que o senhor não pensou ter feito um desvio tão grande, pois após opor a falta de espírito [*Geistlosigkeit*] ao espírito estético, o senhor opõe este último à *letra* por meio de uma operação a mim incompreensível e dá o nome de "aqueles que leem ao pé da letra" [*Buchstäbler*] aos que não possuem a capacidade para isso.

Considero inoportuna a introdução referente ao objeto tratado, ainda mais para a necessidade atual das *Horas*. A maioria de minhas Cartas sobre Estética trata do mesmo objeto e, considerando todo o esforço a que me submeti para [334] tornar vivo, por meio da exposição, o conteúdo abstrato, julga-se em geral uma disparidade colocar as mesmas investigações abstratas em uma revista. Com seu texto sobre o espírito e a letra na filosofia eu esperava enriquecer a parte filosófica do periódico e o objeto que o senhor escolhera me deu esperanças de uma investigação interessante e compreensível de modo geral. O que recebo agora e o que o senhor me propõe apresentar ao público? O velho assunto, que eu próprio ainda não havia inteiramente terminado, inclusive na forma de cartas por mim escolhida e tudo isso segundo um plano tão excêntrico que é impossível considerar em um todo as partes do seu texto.¹¹⁵ Sinto muito dizê-lo, mas, esteja fundamentado no que for, não me agradam nem a forma nem o conteúdo e sinto falta no escrito da exatidão e da clareza, qualidades que, de resto, são suas. Sua classificação dos impulsos parece-me oscilante, arbitrária e displicente. Falta um fundamento explicativo da classificação e não se vê qual esfera está sendo esgotada. O impulso para a

Nesta crítica ao estilo de Fichte, Schiller revela que seu próprio método de elaboração de um texto filosófico pode ser compreendido a partir do conceito de *ação recíproca*, ao permitir que a rigidez do conceito limite a liberdade da imagem e vice-versa, de modo que essa limitação mútua permitiria alcançar uma exposição harmoniosa do objeto filosófico. Cf. para isso a introdução de Manuel Ramos e Faustino Oncina Coves em Fichte, J.G. *Filosofia y estética*. Valência: Fundació General de la Universitat, 2007, pp. 13-102. [N.T.]

existência ou matéria (o impulso sensível [*Sinnliche Trieb*]) não possui aí um lugar – pois é impossível reunir numa mesma classe o impulso para a multiplicidade e o impulso para a unidade. Tal impulso não pode ser extraído do impulso prático, tal como o senhor o define, a não ser por meio da mais violenta operação. Como os dois primeiros impulsos não são distinguidos de modo claro, o terceiro, daí derivado, o impulso estético, revelou-se inexato e obscuro. Portanto, na determinação desse impulso estético reina ainda uma confusão que não se pode solucionar, embora algumas determinações particulares me satisficam plenamente. – Mas, numa carta breve, só posso dizer o essencialmente necessário sobre esse assunto. O senhor ouvirá o juízo de outros a respeito disso e este juízo, bem como o tempo, justificarão meu modo de proceder.

Apenas mais uma palavra sobre o seu texto. O senhor escreve que teria se empenhado nele com afinco. Devemos, entretanto, possuir diferentes conceitos acerca de uma exposição apropriada, pois confesso que não estou nada satisfeito com a sua nessas Cartas. De uma boa exposição exijo acima de tudo uniformidade de tom e, se deve possuir algum mérito estético, uma [335] *ação recíproca* [*Wechselwirkung*] entre imagem e conceito e não mera *alternância* [*Abwechslung*]¹¹⁶ entre ambos, como é o caso muitas vezes em suas Cartas. Daí o inconveniente de, a partir da mais abstrusa das abstrações, depararmo-nos imediatamente com longos discursos vazios, um erro comum aos seus escritos anteriores e que retorna aqui de forma aumentada. Finalmente, não compreendo absolutamente nada de como a *rigidez* [*Härten*] [da construção] pode ser *necessária* para um bom texto.

117

Schiller se refere ao *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade*, que Fichte publicou nas *Horas* no primeiro semestre de 1795. [N.T.]

118

Já em 26 de junho escreve Schiller a Cotta: "Caso um escritor alemão lhe envie requerimentos em vista de uma editora, eu o aconselho escrever-me uma palavra sobre isso antes de tomar uma decisão". [N.T.]

183

O senhor me proíbe de fazer alterações de próprio punho no seu manuscrito como se eu estivesse acostumado a fazer esse tipo de coisas sem o consentimento do autor. Se fiz alterações no seu primeiro texto¹¹⁷ é porque o senhor mesmo me autorizou; além disso, foi uma necessidade urgente. Aqui seria também o mesmo caso, se o erro não fosse mais profundo.

Perdoe-me a franqueza com a qual manifesto minhas opiniões. Para não ser culpado de arbitrariedade, eu precisava explicar minha decisão fundamentadamente, a qual, diante da grande necessidade das *Horas*, pode não ser bem compreendida. Se me expressei em alguma passagem de forma muito vivaz, deve desculpar-me o descontentamento muito natural diante de uma esperança frustrada.

De resto, essa circunstância não trará nenhuma mudança em seu saldo financeiro com Cotta. Se o senhor permitir a impressão separada do escrito, ele será o editor de bom grado. Por isso anexo para ele a carta que o senhor me enviou. Caso Cotta peça meu conselho, o senhor deve me permitir dá-lo, como seu amigo, naquilo que ele tem direito.¹¹⁸

O seu,
Schiller

PS | Boa sorte e não deixe de pagar ao amigo aquilo que o redator não poderia ocultar-lhe.
[336] 27 de junho de 1795, Oßmanstätt

FICHTE A SCHILLER

A confusão dos conceitos que o senhor me atribui é um tanto forte. Eu não podia exigir que compreendesse minha tarefa [*Aufgabe*] tal como eu a compreendi, ou seja, num sentido oposto ao sentido comum das palavras, o qual, para mim, parece não ter nenhum sentido; mas eu podia esperar que confiasse em um homem cujo talento para a filosofia o senhor julgou até agora favoravelmente e para o qual havia determinado um lugar honroso nas *Horas*; que ele poderia ter talvez descoberto, ao direcionar sua reflexão para um objeto determinado, algo que não teria visto por não ter dirigido sua reflexão desse modo determinado; mas não que, subitamente, suporia nele a mais confusa de todas as mentes confusas. Como vejo, me enganei.

A coisa se deu do seguinte modo: ou o senhor compreendeu meu escrito de forma equivocada ou, para dizer abertamente, não compreendeu absolutamente a ideia do todo; pois o sentido que o senhor dá a ele não faz nenhum sentido. Até onde *eu* sei, espírito na filosofia e espírito nas belas-
-artes são tão próximos como todas as subespécies do mesmo gênero e penso ter apresentado a prova dessa afirmação. Do contrário, gostaria que me explicasse como se poderia dizer espírito *da* filosofia (não da filosofia *kantiana*, *leibniziana*) do mesmo modo como se diz geralmente: o espí-

Transcreve-se a seguir a nota da tradução de Manuel Ramos e Faustino Oncina Coves (Cf. Fichte, J.G. *Filosofia y estética*. Valência: Fundació General de la Universitat, 2007, p. 188, nota 18) sobre os Editos da Prússia: "Frederico Guilherme II, influenciado pelo ministro conservador Wöllner, promulgou em 1788 os Editos de Religião e Censura. O primeiro denunciava as liberdades tomadas por alguns pastores protestantes que negavam ou desaprovavam certas verdades fundamentais de sua Igreja, proibia toda interpretação ilustrada ou racionalista da religião – que considerava supérfluos os mistérios da revelação –, e declarava a jurisdição de um governo cristão para salvaguardar a pureza das Sagradas Escrituras. O segundo submetia todos os escritos teológicos e filosóficos a uma severa vigilância para assim remediar a decomposição moral da religião evangélica. Os editos foram objeto de uma viva polêmica. No princípio, Fichte pensou pôr-se do lado das medidas do governo, como consta nos três fragmentos inéditos de fins de 1791 (GA II/2, pp. 187-244). Neles expressa ideias de veneração ao rei e ao seu direito de intervir contra os abusos ilustrados e a defender o cristianismo. Esta controvérsia inspirou em 1792 o plano dos *Discursos sobre o amor à verdade*, que desembocou por sua vez no *Sobre o respeito do Estado pela verdade*. Os argumentos da segunda parte deste escrito coincidem com os

da *Reivindicação da liberdade de pensamento* e as *Contribuições para retificar o juízo do público sobre a Revolução Francesa* de 1793 (um rescaldo desses *Discursos* constitui o artigo das *Horas* dedicado à verdade). O autor que antes proclamava a legitimidade e a sabedoria dos editos reclama agora como um direito inalienável a liberdade ilimitada de pensamentos e de imprensa. Nos fragmentos apologeticos de 1791, a causa da aversão até os excessos da crítica racionalista da religião manifestava sua confiança em um regime paternalista; em 1793 arremete contra o conceito de censura e o governo paternal e considera os erros – atribuídos com frequência à primazia do espírito sobre a letra na hermenêutica bíblica – uma propedêutica necessária à verdade. O Estado, antes com amplos poderes para imiscuir-se na *res publica* e inclusive na consciência dos cidadãos, se restringe agora a tutelar os direitos dos indivíduos. O eco da Reforma luterana e da disputa dos fragmentos (conhecida como *Fragmentenstreit*) entre Goeze e Lessing se escuta com nitidez em Fichte". [N.T.]

120

Trata-se aqui de Wilhelm von Humboldt que, segundo a afirmação de Fichte, teria, ao lado de Hölderlin, assistido às preleções de Fichte em Iena nos anos de 1794-5. Numa carta a Schiller de 17 de julho de 1795, entretanto, Humboldt se mostra extremamente crítico e irônico

rito dos Editos religiosos da Prússia.¹¹⁹ A filosofia, originalmente, não possui letra em absoluto, mas sim puro espírito e tratava-se então de apreender e apresentar este espírito. Como poderiam, pois, os homens chegarem a filosofar se em geral a filosofia na verdade fosse separada de todo *conhecimento*? É então preciso haver no homem uma disposição originária [*Anlage*] para isso? Mas como, se essa disposição fosse um impulso para a representação visando apenas a representação, que é também o fundamento último das belas-artes, do gosto e assim por diante? Se o senhor tivesse se feito essas perguntas, no sentido das quais, como espero, conduzia o próprio começo das três primeiras cartas de meu escrito, [337] então o senhor teria provavelmente economizado o seu juízo precipitado. Nunca tomei o problema de outra forma, a não ser nesse sentido e foi assim que lidei com ele em minhas preleções públicas, como talvez possa testemunhar o senhor von Humboldt.¹²⁰ Nunca pensei que elas poderiam ser compreendidas de modo diferente por uma cabeça penetrante, quando reflete sobre este ponto; acreditei em sua boa-vontade para trabalhar *estas* questões para as *Horas* e caí como que das nuvens quando li [em sua carta]: '*Espírito em contraposição à letra*' e assim por diante.

O senhor foi injusto comigo e espero que, como é próprio de homens justos, queira consertar esta injustiça. Terminarei o escrito e lhe enviarei – não para as *Horas*, como está claro – e então talvez o senhor reveja o desdém com que me trata agora. Caso contrário, eu certamente o

em relação ao empreendimento de Fichte. Em suas palavras: "Que, de fato, a última expressão [segundo a qual a filosofia não tem originalmente letra, mas é apenas espírito] é realmente usada pelo mestre [Fichte], posso atestá-lo, e já que se refere a mim como a um discípulo, tem então que admitir meu testemunho. [...] A epístola da majestade de Oßmannstädt é inteiramente digna dela. Uma acritude obstinada, a assim chamada fina ironia e uma boa dose de autêntica grosseria me pareceram os ingredientes desta mistura esquisita. Resigno-me com gosto a não entender a parte filosófica. A filosofia deve consistir em puro espírito. Se o sentido disto deve ser que ela não é absolutamente capaz de nenhuma letra, nada é então tão desditoso como os filósofos, que, como seres finitos, necessitam irremediavelmente de uma letra. [...] Mas o que me indignou verdadeiramente é que este discurso interminável carece de todo espírito e inclusive de toda perspicácia. [...] Chama também atenção como o tom até o final se torna cada vez mais acre e como cada vez mais o não-eu vence o débil eu" (*Fichte im Gespräch*, I, pp. 291-2). [N.T.]

121

Ao fundar as *Horas*, tanto Schiller como Humboldt e o próprio Fichte, que participaram de sua reunião inaugural, designaram algumas pessoas para juízes em casos de disputa em torno de alguma contribuição controversa. Um desses juízes

era o próprio Goethe, que Fichte menciona inúmeras vezes ao longo da discussão com Schiller para ser o juiz da querela entre eles. [N.T.]

122

Esta passagem bem mostra que, ao contrário do que supõem alguns comentadores, a concepção estética de Fichte apresentada no manuscrito *Sobre o espírito e a letra na filosofia* deveria ser tomada num sentido muito próximo ao de Kant, da *Crítica da Faculdade do Juízo*, principalmente no § 49 desta última, em que o filósofo distingue uma obra com espírito de uma obra sem espírito. [N.T.]

123

No fragmento intitulado *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, cujo autor não se sabe ao certo se é Hegel, Schelling ou Hölderlin, lê-se: "O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. Os homens sem senso estético são nossos filósofos da letra [*Buchstaben Philosophen*]. Não se pode ter espírito em nada, mesmo sobre a história não se pode raciocinar com espírito – sem senso estético" (In: Schelling, F.W.J. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 42, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). [N.T.]

enviarei a um dos juízes recomendados.¹²¹ Até lá, o assunto permanece entre nós.

Espero então que compreenda aquilo que na verdade já deveria ter sido capaz de compreender: que o exposto até aqui era indispensável ao assunto tratado e que não fiz nenhum longo desvio, como o senhor pensa. Espanto-me com a insensatez e ao mesmo tempo com os motivos pouco nobres que o senhor precisou atribuir a mim, posto que não os compreendeu. Eu disse que o texto deveria ter 9 ou 10 folhas; e ele não teria passado disso.

Quem não tem espírito é *sem espírito*. Ou não pode realizar nenhum produto artístico, nem filosofia em absoluto, ou então cria um produto artístico ou um livro filosófico que possui tudo menos o espírito interior.¹²² Como o senhor chama este último para diferenciá-lo do primeiro? Eu o chamei de *aquele que lê ao pé da letra* [*Buchstäbler*].¹²³ O senhor afirma que, no começo, eu opus ao espírito a falta de espírito e depois eu o opus à letra? De modo nenhum. *Em determinadas obras de arte* eu opus ao espírito os corpos ou a letra do mesmo; e diferenciei aquele que lê ao pé da letra do espírituoso *nas obras das belas-artes* e não entre os *homens em geral*. Considera-me um ignorante? O senhor deve ter lido o escrito muito superficialmente.

[338] Se à minha classificação dos impulsos falta o impulso para a existência ou o impulso material, então ela está segura. Um impulso para a existência antes da existência; portanto uma determinação do não-ser!! Toda matéria surge da limitação da autoatividade, não de sua própria atividade. (Algo diferente é a *exposição da matéria* [*Darstellung des Stoffs*] no ânimo; esta pertence compreensivelmente

ao impulso de conhecimento). O impulso somente é *impulso* por meio da limitação; sem ela, seria *ato* [*That*]. – A essência de uma exposição popular me parece residir na via sintética. Eu tinha de começar *ascendendo* até o fundamento da classificação, porque não queria proceder descendo dele até os impulsos particulares. Se minha determinação é oscilante, isso se mostrará a seu tempo; até lá peço para acreditar que minha classificação repousa sobre um fundamento sólido. O senhor acha-o oscilante porque não consegue vislumbrar a extensão daquilo que denominei provisoriamente impulso estético; e porque o senhor mesmo determina e classifica as coisas de um modo diferente. Possuímos opiniões diferentes e não preciso lembrá-lo de que a questão sobre quem está certo depende das razões em que nos baseamos para manter tais opiniões. Mas o senhor ainda não ouviu as minhas e até agora permaneceu indiferente entre nós saber quem tem razão. Mas em que tom o senhor anuncia sua decisão e com que direito emprega semelhante tom? É até natural que eu deva tolerar quando pessoas que não estimo me tratem como um estudante que recita a sua lição; mas vindo do senhor não é para mim a mesma coisa, porque o tenho em grande estima.

O senhor sugere que já devem ter se manifestado as consequências prejudiciais de meu princípio na doutrina do gosto. Eu gostaria de conhecê-las; mas como isso será possível se há pontos sobre os quais não concordamos?

De acordo com meu proceder, os resultados da doutrina do gosto não poderiam ainda ser estabelecidos, pois não escrevi sobre esta e sim sobre o espírito da filosofia; e por meio de meu progre-

Isto é, a doutrina do gosto deveria e precisaria ser determinada por meio do espírito da filosofia e vice-versa. Mais uma vez, Fichte revela o intento de incorporar a estética ou, como ele o denomina, a doutrina do gosto, às investigações filosóficas. [N.T.]

dir sintético deveria e seria preciso que um fosse determinado pelo outro.¹²⁴ Os resultados virão depois. Mas devo crer que aqui já se espalha uma clareza que, de resto, não se encontra em nenhum outro lugar, sobre muitas exposições obscuras da doutrina do gosto de Kant, embora eu esteja de acordo com ele no que se refere à maioria dos resultados. Mas que digo eu? São precisamente essas passagens que o senhor pôs em questão.

Não é de hoje que descubro que temos princípios muito diferentes no que se refere à apresentação popular da filosofia. Eu já o havia notado em seus próprios escritos filosóficos. Na maior parte das vezes, o senhor segue o caminho do sistema analiticamente e o torna popular por meio de sua infinita coleção [339] de imagens, usadas em quase todas as passagens no lugar de conceitos abstratos. O caráter popular da minha reside principalmente no caminho que tomo, e isso o induziu depressa demais a tachar minhas primeiras cartas de rasas e superficiais. – Após estar pronta a rigorosa disposição filosófica, passo ao seu tratamento popular segundo princípios completamente diferentes: parto de uma experiência muito comum e continuo desenvolvendo o fio argumentativo, aparentemente por meio da mera associação de ideias, sobre as quais o sistema vela, de modo invisível. Só determino com maior rigor aquilo que se mostra necessário no momento, até que, por fim, a determinação mais precisa surja por si só. Para mim a imagem não ocupa o lugar do conceito, mas vem *antes* ou *depois* do conceito, como uma alegoria dele. Procuro encontrar uma imagem apropriada e penso que as imagens utilizadas

1585 ("O notável cerco
de Antuérpia nos anos 1584 e
1585"), publicado no segundo
volume de As Horas. [N.T.]

nas *Cartas* são bem apropriadas. A menos que eu esteja enganado, todos os escritores antigos e modernos famosos por uma boa exposição procederam do mesmo modo que eu. Entretanto, a sua maneira é inteiramente nova e entre os antigos e os modernos não conheço ninguém que possa ser comparado ao senhor. Ao acorrentar a imaginação, que deve ser livre, o senhor constrange-a a pensar, aquilo que ela não pode; daí surge, penso eu, a fadiga que os seus escritos filosóficos causam em mim e provavelmente também em muitos outros. Tenho primeiramente que traduzir tudo o que diz antes de poder compreendê-lo e o mesmo ocorre com os outros. Por mais que critiquem também meus escritos de juventude e por mais fundamentada que seja a censura que se faz contra eles, eles foram, entretanto, muito lidos e comentados, de modo que se ouve aqui e acolá comentários sobre seus conteúdos. Seus escritos filosóficos – não falo de seus escritos poéticos, nem dos históricos, dos quais, por exemplo, a história do cerco de Antuérpia¹²⁵ é uma obra-prima que prende de um modo irresistível e arrebatada; tampouco falo de sua fundamentação filosófica e de sua profundidade, que venero; falo apenas do seu estilo – seus escritos filosóficos foram comprados, admirados, causaram espanto, mas, até onde noto, foram pouco lidos e não foram absolutamente compreendidos; e eu não ouvi expressar-se no grande público nenhuma opinião, nenhuma passagem e nenhum resultado de seus escritos filosóficos. Cada um elogia como pode, mas se guarda diante da questão de saber o que verdadeiramente há ali dentro.

Fichte se refere aqui ao texto enviado por ele para o primeiro número de *As Horas*, o *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade* (*Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*). [N.T.]

Fichte se refere aqui ao pedido que ele fizera a Schiller em carta de 22 de junho de 1795: "Permita-me incomodá-lo – ou, antes, à sua esposa Gemahlin – com um pequeno problema. Envie ao locatário o recibo em anexo e deixe 50 Táleres de pagamento, (dê ao moço em torno de 4 moedas de gorjeta) e entregue o dinheiro ao portador ou portadora. – Perdoe-me, mas não há ninguém em quem eu confie para pedir esse pequeno favor e eu não sei se quero ir pessoalmente a Lena..." (In: GA, III, 2, p. 328, carta 290). [N.T.]

A aparente rigidez na estrutura de minhas sentenças deriva, na maior parte, do fato de que os leitores não são capazes de declamá-las. Ouça-me ler algumas sentenças minhas e sua rigidez, assim penso eu, desaparecerá. Mas o senhor tem razão. Nosso público [340] não é sequer capaz de declamar e o melhor seria fixar a alguém suas próprias regras, como fez Lessing.

Creio não ter merecido o tom áspero que o senhor usou para comentar minha declaração de que o texto não suportaria nenhuma modificação. O senhor havia recomendado alterações em meu primeiro texto¹²⁶ que prejudicaram o seu sentido e eu tive de pedir pelo restabelecimento da versão original. Como agora, devido ao curto tempo, o texto não pôde ser reenviado a mim para revisão, fiz esse pedido com toda a inocência, com os sentimentos mais amigáveis possíveis e com a confiante crença de que eu escrevia a um amigo que não estaria disposto a sopesar tão exatamente as minhas expressões. (Lembro-me, com profundo pesar, que abusei da familiaridade ao incomodá-lo com um favor econômico.¹²⁷ Perdoe-me por desconhecer a natureza de nossa relação; mas esteja seguro de que algo assim não acontecerá novamente). Entretanto, a descoberta de que tudo o que escrevo possui uma necessidade tão pungente de correção deixa-me, como deve ser, muito atento. Farei todo o possível para encontrar a razão disso e para eliminá-la. Agora, não compreendo em absoluto por que o senhor riscou algumas passagens do atual texto; a única razão que encontro é que não o compreendeu corretamente.

Tomo o aceno no final de sua carta, de que apesar de nossas diferenças deveremos continuar

sendo amigos, com alegre gratidão. Espero que a sinceridade com a qual respondo à sua sinceridade não impeça o restabelecimento de nossa amizade. Mas suponho que a amizade entre nós só possa basear-se num respeito mútuo. O meu respeito pelo senhor não pode ser enfraquecido por um juízo demasiado precipitado; apenas injustiças prolongadas o destruiria e isto eu não espero de sua parte. No entanto, o senhor negou o respeito e a confiança que eu acreditava poder esperar. Parece que só posso ser para o senhor seu humilde discípulo e aluno e isto é algo que não desejo ser. Mas espero, a seu tempo, o momento da reconciliação.

A carta que eu respondi está em anexo, porque não é de se supor que o senhor possua uma cópia dela. Mas eu solicito tê-la de volta para o caso de precisar justificar-me.

Fichte

SCHILLER A FICHTE

128

Como se pode ver, entre a carta anterior de Fichte de 27 de junho e esta resposta de Schiller transcorreu mais de um mês. Durante esse mês, é de se supor que Fichte, após a carta de 27 de junho, tenha enviado ainda outra carta a Schiller, comunicando-lhe seu desejo de apelar ao público para chegar a uma decisão acerca da querela entre os dois. Entretanto, esta última carta de Fichte se perdeu e algumas informações de seu conteúdo podem ser deduzidas tanto da resposta de Schiller como de uma carta de Humboldt a Schiller de 25 de agosto. Em todo caso, esta carta de Schiller de 3 ou 4 de agosto, da qual igualmente se possui três rascunhos diferentes, seria uma resposta às duas cartas enviadas por Fichte, embora Schiller jamais tivesse-a enviado a Fichte. A tradução tomou como base o primeiro rascunho (298 A). [N.T.]

[360] Iena, 3 de agosto de 1795¹²⁸

Respondo sua carta imediatamente e por isso apenas a parte que permite uma resposta rápida. Sobre a parte estética de nossa disputa, caro amigo, jamais concordaremos e, portanto, queiramos também não continuar mais polemizando. Não apenas porque discordamos em relação aos princípios, pois estes teriam que poder contar finalmente com nosso reconhecimento, mas por causa de nossas naturezas radicalmente diferentes, porque sentimos de modo completamente diferente. É certamente necessário que se dê um veredito *sobre isso*, mas por uma autoridade melhor que o público tal como ele é ou um único membro dele. O senhor aprecia, como parece, o apelo a outros juízes e já é a segunda vez que me sugere a sentença do público. Mas devo obter uma impressão completamente diferente da que possuo sobre o público estético alemão para respeitar sua voz sobre um assunto acerca do qual minha razão e sentimento decidiram após uma longa, séria e penosa crise. Não há nada mais tosco do que o gosto do público alemão atual e trabalhar para mudar esse gosto miserável – e não tomar meu modelo dele – é o plano mais sério da minha vida. Na verdade, eu ainda não consegui realizá-lo, mas não porque minhas ferramentas foram escolhidas erroneamente, mas

porque o público está acostumado a fazer de sua leitura um assunto frívolo e, em termos estéticos, caiu num nível demasiado baixo para poder novamente se erguer de um modo tão fácil.

Em referência à exposição filosófica, não posso tampouco permitir uma comparação de meu estilo com qualquer outro, no mínimo não com o estilo de um escritor meramente didático. Minha tendência constante é, ao lado da própria investigação, me ocupar com o conjunto das forças do ânimo e atuar o máximo possível em todas elas ao mesmo tempo. Não desejo, portanto, apenas tornar meus pensamentos claros a outrem, mas transmitir-lhes ao mesmo tempo toda minha alma [361] e atuar tanto em suas forças sensíveis como nas espirituais. Essa exposição de toda a minha natureza também em matérias áridas, onde o homem cuida de resto para falar apenas na condição de gênero, torna necessário um ponto de vista completamente diferente para a avaliação do meu estilo e, ao opor-me a um Home¹²⁹ e semelhantes, o senhor prova de modo claro que nunca deveria ter me julgado.

Em uma das cartas precedentes, o senhor me disse que eu exponho minhas especulações em imagens, que era necessário primeiro traduzir-me para me compreender. Sinto muito, mas cá por mim. Mostre-me em qualquer um dos meus escritos filosóficos um único caso em que eu trate da *própria investigação* (não meras aplicações dela) em imagens. Isto não é e não pode nunca se referir a mim, pois sou escrupuloso no cuidado de tornar claras minhas representações. Mas se eu perseguir a investigação com precisão e rigor lógico, então eu a aprecio

e a vejo ao mesmo tempo como uma escolha, mesmo aquilo que submeti ao entendimento, para do mesmo modo apresentar à fantasia (na mais estreita ligação com aquele). Se o senhor desejar verificar essas observações, eu o remeto à sexta parte das *Horas*, pois exatamente aqui a aplicação é mais cômoda. Se aqui, nas Cartas 19, 20, 21, 22 e 23, em que se encontra na verdade o nervo da coisa, o senhor encontrar uma linguagem irregular, então não conheço de fato mais nenhum ponto de concordância em nossos modos de julgar.

Se eu protesto contra todas as instâncias, não é porque não espero nada delas, pois se não se deve nunca ser condenado, então eu poderia sempre continuar a me arriscar e a instância que o senhor recomenda, nomeadamente Goethe, deverá agradá-lo menos ainda. Goethe não pode ser justo com o senhor e em nada pode atestar seu juízo contra o senhor. Ele é muito alheio ao âmbito filosófico para ser um reconciliador no que se refere às transgressões estéticas, que ele lhe censuraria. É bastante estranho que o senhor deva ouvir primeiro de mim que Goethe é o menos adequado para tomar o seu partido. É do mesmo modo demasiado estranho que o senhor me negue a capacidade de julgar sobre o gosto e sobre o tom global do seu escrito e confie esta função a Goethe que, em seus próprios manuscritos e escritos, reconhece a mim como juiz neste ponto e segue o meu modo de julgar.

[362] De resto, acredito que faz bem em se esclarecer uma vez com ele sobre isso, pois pode

bem ser que confie a ele algo que nunca confiará a mim.

O senhor se refere ao destino de nossos escritos daqui a dez anos. Na verdade, não quero prognosticar, pois quem pode descobrir uma regra e uma coerência na conduta do público alemão? Mas, certamente, se *meus* escritos não puderem perdurar sequer no que concerne ao conteúdo, o único fato de serem ao mesmo tempo um produto estético e de apresentarem a totalidade de um indivíduo e não apenas uma parte dele, lhes assegurará uma duração – e com isso não quero dizer um partido. Um escrito meramente didático, caso não marque uma época de modo absolutamente decisivo e durador, não pode se perpetuar na fugacidade vertiginosa com que muda a literatura, pois, ao progredir no saber, o aprendiz já sabe agora aquilo que outrora tanto custou ao mestre conseguir. Do contrário, um indivíduo que se lançou de corpo e alma a um livro é e permanece sempre o único em sua espécie e pode ser na verdade incompreendido, mas nunca substituído.

É triste que mesmo entre contemporâneos, entre homens que deveriam e poderiam formar uma única família no século em que vivem, reine uma diferença tão enorme e um conflito tão insolúvel; que o peculiar permaneça isolado e que isso ocorra justamente entre os filósofos, que deveriam fazer profissão da verdadeira estima pelas coisas.

Nós vivemos em uma mesma época, e a posteridade fará de nós, como contemporâneos, vizinhos, mas quão pouco estivemos de acordo.

Como escrevem Manuel Ramos e Faustino Oncina Coves (Cf. Fichte, J.G. *Filosofia y estética*. Valência: Fundació General de la Universitat, 2007, p. 199, nota 40), o *Lehrer*, diferentemente do *Meister* (com uma vocação mais artesanal e técnica), possui uma conotação teórica e dispõe de uma teoria ou doutrina, tal como a teoria do *Lehrer* de Fichte é a *Wissenschaftstheorie*, a *Doutrina-da-ciência*. Assim, todo este parágrafo parece ser uma tentativa de distanciamento do modelo professoral e intelectual da pessoa de Fichte, dado que este estabelece uma íntima conexão entre aquele que possui a *Doutrina-da-ciência* e o *status* de sábio (cf. para isso as *Preleções sobre a destinação do sábio*). Na *Crítica da razão pura* há uma interessante contraposição entre o técnico ou artífice da razão (*Vernunftkünstler*) e o mestre (*Lehrer*) ou filósofo: "Desse ponto de vista, a filosofia é a ciência da remissão de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana. [...] O matemático, o estudioso da natureza e o lógico – por mais extraordinariamente que os primeiros tenham progredido no conhecimento racional em geral, e os últimos, sobretudo no conhecimento filosófico – são apenas artistas da razão. Há ainda um mestre ideal, que coloca todos esses para trabalhar e os utiliza como ferramentas para promover os fins essenciais da razão

humana. Apenas este pode ser denominado filósofo" (Petrópolis: Vozes, 2012, p. 604 [B 867]; trad. Fernando Costa Mattos.

131

Há aqui uma lacuna no rascunho da carta que prejudica a compreensão do sentido. [N.T.]

132

Com isso, Schiller quer dizer que a determinação dos princípios estéticos deve ser feita segundo princípios da própria estética e não por meio de princípios retirados da razão filosófica, tal como teria sido a tentativa de Fichte no manuscrito *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, isto é, aplicar os princípios da *Doutrina-da-ciência* na determinação de temas estéticos. [N.T.]

Aquele que deseja me avaliar como *mestre* [*Lehrer*]¹³⁰ me conhece muito mal – para isso não me destinou a natureza e tampouco fui qualificado para isso por meio de minha trajetória de formação. O mestre deve ser sábio [*gelehrt*] e entre todos os escritores conhecidos, ao menos no campo filosófico, talvez não haja nenhum que o seja tão pouco quanto eu. Sou pouco sabido em um grau tão elevado que, se eu quisesse lhe dizer o que li em toda a minha vida de filosofia e coisas semelhantes, o senhor não saberia [...] se mudar algo em particular, mas jamais subverter a natureza. Se estivéssemos separados apenas por princípios, então eu gostaria sinceramente de tentar ou colocá-lo do meu lado ou passar para o seu. Mas sentimos de modo diferente, [363] possuímos naturezas completamente diferentes e contra isso não conheço nenhum antídoto. O único modo que temos de alcançar aqui um acordo é que adotemos em comum a máxima da razão sã que ensina que as coisas que não podem ser equiparadas não devem ser também contrapostas!

Certamente há de se poder determinar algo também sobre a natureza e a parte estética do homem, mas segundo seus princípios próprios e não segundo princípios da razão.¹³² O senhor confessa-o em seu texto e seus frequentes apelos a juízos estranhos, em nossa presente disputa, atesta que o senhor não reconhece a razão como um juiz estético, mas sim a sensação (ou melhor, o homem em sua globalidade). Neste ponto estou inteiramente de acordo consigo. A única coisa que deveria me permitir é que, na escolha desse intermediário estético, eu tome meu próprio sentimento estético como guia.

Seria preciso obter uma ideia do público alemão completamente diferente daquela que tenho agora para poder respeitar sua autoridade em uma questão sobre a qual toda minha natureza, depois de uma longa e penosa crise, entrou em acordo consigo mesma. A sorte geral e verdadeiramente revoltante da mediocridade em nossos tempos – por um lado a crueza e, por outro, a languidez desprezível – me encham de uma aversão tão sincera do nosso público alemão que eu poderia até me deixar dissuadir em um momento de infelicidade de combater esse gosto miserável, mas eu jamais me perdoaria de tê-lo feito meu modelo. No entanto, tal estupidéz está felizmente tão longe de meus propósitos como a outra. Independentemente de tudo aquilo que se opina e admira ao meu redor, sigo apenas o comando de minha natureza ou de minha razão e porque jamais me ocorreu instituir uma seita ou fundar uma escola, esse modo de proceder (que, de passagem, considero o único digno de um filósofo), não custou um esforço muito grande. Com esta disposição de ânimo, [364] deve estranhar-me bastante, com efeito, ouvir falar da impressão que causam meus escritos na maioria do público. Se o senhor os tivesse lido com alguma atenção não precisaria ouvir de mim que uma oposição direta ao espírito da época constitui o caráter principal deles, e que outra acolhida seria uma prova muito séria contra seu conteúdo. Quase toda linha que nos últimos anos saiu de minha pena traz esse caráter e se não me pode ser indiferente por motivos *externos* o fato de ter muito ou pouco público, ao menos foi-me concedido, por um caminho próprio que corresponde à minha individualidade, não ganhar

o público acomodando-me ao seu modo de representação, mas surpreendê-lo, comovê-lo e mantê-lo em tensão afirmando corajosamente o meu. Tal escritor jamais pode, segundo a natureza das coisas, ser amado, pois ama-se apenas aquele que deixa alguém livre e que não coage, mas com isso ele recebe a satisfação de ser odiado pela pobreza de espírito, tomado com entusiasmo por aquele que, com covardia [...].¹³³

[...] Um indivíduo é sempre único e jamais pode ser substituído ou esgotado. Enquanto seus escritos não contenham a não ser aquilo que um homem reflexivo seja capaz de seguir pelo simples entendimento, o senhor pode estar certo de que outro o sucederá e aquilo que o senhor disse será dito de outro modo e melhor, pois o entendimento, como se sabe, avança eternamente e não é infinito em nenhum ponto de sua via. Mas isso não é assim com aquilo que apresenta a imaginação. Admito que agora e no futuro muitas coisas – talvez as melhores – em meus escritos são de tal natureza que não se deixam comunicar sem dificuldade ou mesmo que não se deixam comunicar absolutamente e admito com alegria a censura que me faz por isso. Mas se o [365] efeito que eles causam (não importa se em poucos ou em muitos) é de natureza estética, este efeito é assegurado para todas as épocas futuras (nas quais se compreende a língua do autor). Se, como e em que grau de extensão e intensidade meus escritos atuam esteticamente, isso – veja bem – é algo que não pode ser tratado aqui. O menor pode, portanto, basear-se em si mesmo: o senhor não terá nada contra a proposição maior, como espero. (Não preciso certamente lhe dizer que, se

declaro como imortal apenas o aspecto estético, isto não deve fundar nenhuma vantagem em relação ao outro aspecto; pois a imortalidade pode ser atribuída aos dois tipos de obra, com a única diferença de que em um tipo de escrito vivem eternamente as *consequências* e no outro o efeito *individual*. Se Aristóteles não for mais lido, sua influência sobre sua ciência e, por conseguinte, sua glória, serão eternas, mesmo que seu nome seja esquecido). Mas eu precisava dizê-lo, porque o senhor compara nossos dois escritos em um ponto em que, segundo minhas convicções, se separam de uma forma verdadeiramente espantosa.

Em geral, muitas de suas expressões me demonstram que o senhor incorre em um erro curioso no que se refere ao ponto de vista a partir do qual minha individualidade é julgada. (Na verdade, desde que o senhor se extasiou com um escrito como o do senhor Örtel sobre a humanidade e me julgou seu autor, eu não deveria mais ter tido disposição de discutir consigo um tal assunto). Se o senhor...¹³⁴

135

Este artigo de Fichte é sua primeira colaboração para a revista de Schiller *As Horas*, publicada em janeiro de 1795. O texto foi redigido no início de dezembro de 1794, quando Fichte passava por um período conturbado de sua vida devido às diversas polêmicas em que se envolveu em lena, tanto com o grêmio estudantil da universidade como com as autoridades acadêmicas, políticas e religiosas que se voltaram contra suas preleções que ocorriam aos domingos, no mesmo horário da missa. Devido a esses acontecimentos, o presente texto, como se deduz da carta que Fichte envia junto com ele, resulta de um amálgama de duas conferências ministradas anteriormente pelo filósofo: "Envio aqui, querido amigo, aquilo que pude redigir. Apenas retoquei-o, sem fazer correções. O tempo acabou se mostrando demasiado curto para isso. Por conseguinte, apenas condensei duas preleções sobre este objeto - como revelará o aspecto esquelético do artigo" (GA III, 2, p. 227). [N.T.]

**SOBRE A VIVIFICAÇÃO E A
ELEVAÇÃO DO PURO INTERESSE
PELA VERDADE¹³⁵**
[GA I, 3, 83]

É em vão que se espera encontrar a verdade por um feliz acaso enquanto não se sente entusiasmado por um vivo interesse em buscá-la, negando tudo o que lhe é estranho. Portanto, é uma pergunta importante para todo aquele que deseja afirmar para si a dignidade da razão: que devo fazer para despertar em mim o puro interesse pela verdade, ou ao menos para preservar, elevar e vivificar esse interesse? Assim como todo interesse em geral, também o interesse pela verdade fundamenta-se em um impulso [*Trieb*] originário que reside em nós. Mas o impulso pela verdade está também entre nossos impulsos puros. Ninguém *deseja* errar, e todo aquele que erra toma seu erro pela verdade. Se alguém pudesse mostrar por meios convincentes que erra, ele desistiria imediatamente de seu erro e, ao invés deste, agarraria a verdade oposta a ele. Se ocorrer algo em relação a esse impulso – se, por exemplo, se descobrir uma verdade enquanto tal ou se reconhece um erro como um erro, surge então necessariamente um sentimento de aprovação pela primeira e de aversão pelo último; e ambos os sentimentos são inteiramente independentes do conteúdo e das consequências daquela verdade e do erro em questão. Da repetição de sentimentos desta espécie surge um interesse pela verdade em geral. Um interesse assim não pode, portanto, ser *produzido*; enquanto disposição, ele se fundamenta

na essência da razão e suas exteriorizações são despertadas na experiência pelo mundo exterior sem a nossa intervenção consciente; mas é possível *eleva* esse interesse.

Assim como toda ação ética, isso se dá pela liberdade. Mas todas as regras para o exercício da liberdade pressupõem o seu uso; e apenas se pode exortar racionalmente a usar a liberdade quem já a utilizou. Este primeiro ato da liberdade, este desprender-se das cadeias da necessidade, acontece sem que nós saibamos como. Somos tão pouco conscientes dos primeiros passos no reino da consciência em geral quanto de nosso acesso ao reino da moralidade. Vinda de não se sabe onde, cai uma fagulha em nossa alma que talvez arda longamente numa secreta obscuridade. Ela se ergue, se propaga ao redor, torna-se chama, até que finalmente incendeia toda a alma.

Todo interesse prático no homem mantém e vivifica a si próprio; nisso constitui sua essência. Toda satisfação fortalece tal interesse, renova-o e eleva-o mais plenamente na consciência. A única fonte de prazer para o ser finito é o sentimento da necessidade ampliada. O principal preceito para a elevação de todo interesse no homem, [84] logo, também do interesse pela verdade, é o seguinte: *satisfaça teu impulso!* de onde resultam as seguintes duas regras para o caso presente: afasta todo interesse que seja oposto ao puro interesse pela verdade e procura aquele prazer que promove o puro interesse pela verdade!

Não se deve escandalizar-se com esta recomendação do prazer, que em outro caso com razão se poderia tomar por suspeita, de que apenas é verdadeiro aquele impulso, fundado na natureza ra-

cional do homem, que é formado graças ao prazer e somente por ele. Aqui não se trata do prazer que se funda meramente na satisfação da sensibilidade animal, pois ele se consome e se extermina a si mesmo. O prazer espiritual, como, por exemplo, o prazer estético, eleva-se por meio de si mesmo. Portanto, é igualmente verdadeiro que a regra acima estabelecida seja a única que pode ser fornecida para a elevação de um interesse espiritual. A resposta à outra pergunta, a saber, se é recomendável incondicionalmente qualquer prazer espiritual, depende da resposta de uma pergunta mais elevada: se o impulso ao qual se refere aquele prazer deve ser elevado incondicionalmente, e esta depende de outra ainda mais elevada: se este impulso deve ser subordinado a algum outro. Portanto, o impulso estético no homem deve ser certamente subordinado ao impulso pela verdade e ao mais elevado de todos os impulsos, aquele pelo bem ético. Se o impulso pela verdade pode entrar em conflito com um impulso mais elevado, isso é algo que resultará por si mesmo desta investigação. Mas aqui não vejo a necessidade de evitar qualquer expressão pelo fato de ela ter sido mal utilizada no passado.

Nosso interesse pela verdade deve ser *puro*; a verdade, meramente por ser verdade, deve ser o último fim terminal [*letzten Endzweck*] de todo o nosso estudo, pensamento e investigação.

Mas a verdade em si é meramente *formal*. A verdade é a concordância e coerência em tudo aquilo que admitimos, enquanto que a contradição em nosso pensamento constitui o erro e a mentira. Tudo no homem, logo, também sua verdade, situa-se sob esta lei suprema: esteja sempre

em acordo consigo mesmo! Em sua aplicação às nossas ações em geral, essa lei significa: aja de tal forma que o seu modo de agir, segundo seu melhor saber, possa ser uma lei eterna para todas as suas ações; essa lei tem o mesmo significado quando é aplicada particularmente aos nossos juízos [*Urtheilen*]: julgue de tal forma que possa pensar o seu modo presente de julgar como lei eterna para todo o seu juízo. Julgue neste caso determinado tal como possa querer julgar racionalmente em todos os casos. Jamais faça uma exceção em seu modo de raciocinar. Todas as exceções seguramente são sofisterias [*Sophistereien*]. É nisso que se diferencia o amigo da verdade [85] do sofista: consideradas as afirmações de ambos em si mesmas, é possível que o primeiro se equivoque e que o último tenha razão; no entanto, o primeiro é um amigo da verdade mesmo quando erra e o último um sofista também quando diz a verdade, porque ela de algum modo serve ao seu fim. Mas nas expressões do amigo da verdade não há nada de contraditório, ele segue por seu caminho reto sem dobrar à esquerda ou à direita; o sofista sempre muda seu caminho e descreve sua linha curva e serpenteada segundo se move o ponto que ele gostaria de atingir. O primeiro não possui diante de si nenhum ponto, mas traça sua linha reta quaisquer que sejam os pontos que possam fazer parte dela.

Este interesse pela verdade visando à sua mera forma é diametralmente oposto a todo interesse pelo conteúdo determinado das sentenças. A tal interesse material não importa como algo foi descoberto, mas apenas o que foi descoberto.

Outrora, nós já afirmamos uma proposição, talvez encontramos aprovação, despertamos respeito com ela e, naquele momento, dizemos honestamente o que pensávamos. Neste momento, nossa afirmação não era de fato uma verdade universal, que se fundava na essência da razão, mas era apenas verdade para nós, que se fundava em nosso modo individual de pensar e de sentir. Nós errávamos, mas não nos iludíamos, nem a nós nem aos outros. Desde então ou avançamos em nossa própria investigação, aproximamos mais nosso modo de pensar individual ao ideal do modo de pensar universal e necessário, ou então outros mostraram a nós o nosso erro. A mesma proposição material que era outrora verdade formal para nós, é-nos agora, pelo mesmo motivo, erro formal; e se somos fiéis a nós mesmos, a abandonaremos em seguida. Mas então deveríamos reconhecer que erramos; e que talvez outro tivesse visto mais além do que nós. Se o nosso interesse pela verdade não é puro e forte o suficiente, então nos defenderemos o máximo que pudermos contra as convicções que nos importunam; e então nada há a fazer quanto à forma, mas apenas quanto à matéria da proposição; nós a defendemos porque ela é a nossa e porque uma glória vã significa mais para nós do que a verdade.

Uma opinião pode lisonjear nosso orgulho, nossa arrogância, nossa necessidade de opressão. Se alguém a abala com os mais sólidos fundamentos, nada podemos opor a isso. Deixaremos nos convencer? Mas então deveríamos ou desistir de nossas pretensões justificadas ou reconhecer que procedemos incorretamente de maneira consciente e deliberada. É de se esperar que nos protejamos contra

esta convicção o máximo que pudermos e que [86] procuremos por subterfúgios em todos os esconderijos de nosso coração para esquivar-se dela.

Um segundo obstáculo do puro interesse pela verdade é a inércia do espírito, a aversão ao esforço da reflexão. O homem é por natureza um ser representativo, mas nada mais do que isso. A natureza determina a série de suas representações, assim como o encadeamento de suas partes corporais. Seu espírito é uma máquina, assim como seu corpo; mas é uma máquina de outro tipo, uma máquina representativa, determinada a partir de fora por meio de ações de influências externas e de dentro por meio de sua lei natural necessária. Pode-se saber muito, estudar muito, ler muito, ouvir muito e, no entanto, ser apenas uma máquina. É comum se deixar formar por escritores ou oradores e observa-se, em um estado de confortável repouso, como, em nós, se sucede uma representação a outra. Assim como os homens débeis no oriente deixam em seus banhos massagear suas articulações por especialistas nesta arte, do mesmo modo estes deixam massagear seu espírito por especialistas de outra espécie, e seu prazer é um tanto mais nobre do que o prazer daqueles.

Resistir ativamente a estas propensões cegas, intervir no mecanismo da série de idéias e dominá-la, direcioná-la com liberdade a um fim determinado e não se desviar desse direcionamento até que o fim tenha sido alcançado: isso é contra a rude natureza e custa esforço e negação.

Essa renúncia passiva é diametralmente oposta ao interesse pela verdade. Nessa renúncia não se

leva em conta de modo algum a verdade ou a falsidade, mas apenas o deleite [*Ergötzung*] que aquela sucessão de representações nos proporciona. Por esse meio também não chegamos à verdade; pois verdade é unidade e esta deve ser produzida ativamente e com liberdade, por meio do esforço e do uso das próprias forças. Suponha-se que se chegasse por este caminho, por uma feliz casualidade, a representações que seriam em si mesmas verdadeiras, então elas não seriam *para nós*, pois não teríamos nos convencido de suas verdades por meio de uma reflexão própria.

Estes dois maus hábitos se unificam naqueles que fogem a toda investigação por medo de serem perturbados em sua tranquilidade e em sua crença. O que pode ser mais indigno para um ser racional do que uma desculpa desse tipo? Há duas possibilidades: ou sua tranquilidade e sua crença estão bem fundamentadas, e neste caso não devem temer a investigação. A bondade de seu assunto deve necessariamente ganhar por meio da mais clara iluminação. Talvez apenas tenham nossos sofismas, nossa arte de persuasão? Mas se não ouviram nossos argumentos, nem querem ouvi-los, como podem saber que se trata de sofismas? E não depositam a confiança em seu entendimento de que ele destruirá toda falsa aparência que se oponha às suas convicções, dado que confiam a ele algo incomparavelmente maior, a saber, que tenha descoberto a única verdade pura possível sem uma [87] reflexão especial? – Ou então sua tranquilidade e sua crença são infundadas; e, portanto, não há para eles nada a ser feito no que se refere a estarem ou não bem fundadas, contanto que não sejam per-

turbadas em sua doce e confortável placidez. A eles não importa em absoluto a verdade, mas apenas o privilégio de sustentar como verdadeiro aquilo que eles sustentaram como tal até o presente momento; seja por costume, seja porque o conteúdo desta verdade elogia sua inércia [*Trägheit*] e sua corrupção [*Verdorbenheit*]. Eles conservam assim algo como a esperança de se tornarem virtuosos e felizes sem o menor esforço de sua parte ou mesmo de se tornarem felizes sem virtude, de desfrutar de muito sem fazer nada; de deixar que outros trabalhem por eles enquanto sentem prazer em ser inertes e corruptos.

Todo interesse deste tipo é falso, e o primeiro passo para a elevação do puro interesse pela verdade consiste em sua erradicação. O segundo passo é abandonar-se àquele prazer que forneça o puro interesse pela verdade. A verdade em si mesma, ao consistir na harmonia de todos os nossos pensamentos, fornece prazer, um prazer puro, nobre e elevado.

Apenas a uma alma comum é indiferente se, por mais insignificante que seja o objeto em questão, ela erra ou está em posse da verdade. Não importam aqui de forma nenhuma o conteúdo e as consequências de uma proposição, mas apenas a unidade e a concordância no sistema completo do espírito humano. Mas o homem deve estar de acordo consigo mesmo; deve formar um todo único e subsistente em si. Apenas sob essa condição ele é homem. Logo, se somos conscientes da concordância plena de nosso pensamento conosco mesmos, ou ao menos do esforço [*Streben*] sincero por essa concordância, temos consciência imediata de afirmar nossa dignidade humana e esta consciência imediata nos concede um prazer moral.

Por meio desse esforço e por meio da harmonia produzida por ele é possível testemunhar diante de si mesmo que se é um ser autônomo e independente de tudo aquilo que não é o nosso si mesmo. Faz-se então parte deste sentimento sublime: eu sou aquilo que sou porque quis ser assim. Eu poderia ter me deixado levar pelas rodas da necessidade; poderia ter deixado determinar minha convicção pelas impressões que recebi de modo geral da natureza, pela propensão de minhas paixões e inclinações, pelas opiniões a que meus contemporâneos quiseram me aduzir: mas eu não quis. Eu me libertei e, por meio de uma atividade própria, examinei a mim mesmo numa direção determinada por mim; agora me situo neste ponto determinado e cheguei a ele por mim mesmo, graças às minhas próprias decisões e força própria. Faz-se então parte deste sentimento sublime: eu serei sempre aquilo que sou agora porque sempre querei sê-lo. [88] O conteúdo de minhas convicções na verdade se alterarão por meio das investigações contínuas, mas não me importa este conteúdo. A sua forma jamais se alterará. Jamais permitirei uma influência da sensibilidade ou de qualquer coisa que seja exterior a mim na formação do meu modo de pensar; estarei sempre de acordo comigo mesmo, não importa o quanto meu círculo de visão se estenda, porque minha vontade será sempre esta.

Essa diferenciação rígida e acurada de nosso puro si mesmo em relação a tudo o que não é o nosso si mesmo é o verdadeiro caráter da humanidade; a fortaleza e a amplitude desse sentimento de si são determinadas pelo grau de nossa humanidade e este por sua vez determina toda a nossa dignidade e toda a nossa felicidade.

Com essa convicção segura de estar sempre em acordo consigo mesmo, o decidido amigo da verdade segue impassível pelo caminho da investigação; se opõe corajosamente a tudo aquilo que possa encontrar nele. Para aquele que ainda não está inteiramente em acordo consigo mesmo e, portanto, não sabe o que verdadeiramente procura e quer, é extremamente angustiante quando se depara com sentenças que contradizem todas as opiniões tidas até então, inclusive as de seus contemporâneos e dos que o precederam; e certamente esta angústia é uma das principais causas de a humanidade ter dado passos tão lentos no caminho em direção à verdade. Aquele que busca a verdade por si mesma está totalmente livre desta angústia. Ele encara corajosamente toda conclusão, por mais estranha que ela seja. A questão não é se ela tem a aparência de algo estranho ou conhecido, se ela contradiz a sua opinião e todas as outras. A questão é se ela, segundo seu melhor saber, concorda ou não com as leis do pensamento e é isso o que ele investigará. Em caso de acordo, ele a tomará como uma verdade sagrada e venerável; em caso de desacordo, ele a censurará como erro, não porque ela contradiz a opinião geral, mas porque, segundo seu melhor saber, contradiz as leis do pensamento. Até então ele é totalmente indiferente quanto a ela; ele jamais pôs em questão seu conteúdo; o conteúdo é conhecido dele; é sua forma que ele deve ainda investigar.

Com esta fria calma e firme decisão, o amigo da verdade examina o tumulto das opiniões humanas em geral, bem como suas próprias ocorrências e dúvidas. Tudo gira e se agita *ao seu redor*, mas não *dentro dele*. De seu abrigo inatingível, ele mesmo

observa calmamente a tormenta. Ele a comandará a seu tempo e se acalmará uma onda após a outra. Apenas deseja harmonia consigo mesmo e a produz tão logo chega a este ponto. Em algumas de suas opiniões reina todavia a confusão, mas isto não é culpa sua, pois ainda não pôde chegar até elas. Mas ele chegará a elas e então toda desordem se dissolverá na mais bela ordem. [89] O que seria então o mais duro que poderia vir ao seu encontro? Suponha que, como resultado último de seu esforço em direção à verdade, ele concluisse que não há em geral nenhuma verdade e certeza, ou devido aos limites da razão finita em geral, aquilo que é impossível, ou por causa dos limites de sua individualidade. Ele se resignaria também a este destino, o mais duro que ele poderia ter diante de si; pois ele é na verdade infeliz, mas sem culpa; tem consciência de sua honesta investigação e esta consciência traria a ele toda a felicidade da qual ele pode ainda participar.

Caso valha a pena mencionar esta circunstância, o decidido amigo da verdade permanece igualmente tranquilo no que se refere àquilo que *os outros* dirão prontamente acerca de suas convicções, caso ele esteja em condições de ter de comunicá-las a eles; e o sábio [*Gelehrte*] está sempre nessas condições, dado que não investiga apenas para si mesmo, mas ao mesmo tempo para os outros. A questão não é em absoluto se pensamos de acordo com os outros, mas se pensamos de acordo com nós mesmos. Caso se trate deste último caso, podemos estar seguros de que também se dará o primeiro sem nossa intervenção e sem que seja preciso fazer uma votação, pois estaremos de acordo com todos aqueles que estiverem de acordo consigo mesmos;

pois a essência da razão está de acordo e é a mesma em todos os seres racionais. Não sabemos como *os outros* pensam e não podemos partir desse ponto. Como *nós* devemos pensar quando quisermos pensar racionalmente, isso podemos encontrar; e, portanto, o modo como devemos pensar é o que todos os seres racionais devem pensar. Toda investigação deve ocorrer de dentro para fora e não de fora para dentro. *Eu* não devo pensar como *os outros* pensam; mas devo admitir que os outros também pensam como *eu* devo pensar. Seria um objetivo digno para um ser racional estar em acordo com aqueles que não estão em acordo consigo mesmos?

O sentimento da *força* utilizada para buscar a verdade formal proporciona um prazer duradouro, nobre e puro.

Este prazer somente pode nos conceder em geral o mesmo que nos é próprio e aquilo que conquistamos para nós mesmos por meio do uso digno de nossa liberdade. Aquilo que, pelo contrário, nos é dado do exterior sem nossa participação não proporciona nenhum prazer pessoal puro. Este prazer não pertence a nós e pode ser novamente tirado da mesma forma que nos foi dado; nele, não fruímos de nós mesmos nem de nosso próprio mérito ou de nosso próprio valor. O mesmo se passa também particularmente com a força espiritual. Isso que se denomina uma boa cabeça, um talento nato, uma afortunada disposição natural, não é absolutamente um objeto de um prazer pessoal racional, pois não há aí nenhum mérito próprio. Se fui dotado de uma organização mais sensível, mais ativa, se ela, no momento em que nasci, foi afetada

de um modo mais forte e mais conforme a um fim, em que *eu* contribuí para isso? [90] Eu esbocei esta organização, escolhi-a em meio a muitas outras e me apropriei dela? Planejei e conduzi aquelas impressões que recebi quando nasci?

Minha força é *minha* apenas enquanto a produzi por liberdade; mas não posso produzir nela nada, a não ser seu direcionamento; e é deste direcionamento que consiste também a verdadeira força de espírito. Força cega não é nenhuma força, mas impotência. Mas o direcionamento eu forneço por liberdade, cuja regra é atuar sempre em concordância consigo mesmo; antes disso, ela era uma força estranha, uma força da natureza sem vontade e sem fim em mim.

Esta força espiritual é fortalecida e elevada pelo uso; e essa elevação fornece prazer, pois se dá por mérito. Ela proporciona a seguinte consciência enaltecadora: eu era uma máquina e poderia permanecer uma máquina; por meio de uma força própria, por iniciativa própria fiz de mim um ser autônomo. Atribuo a mim mesmo o fato de que agora eu progrida com leveza, livre e segundo meus próprios fins e que eu possa me mover seguro, livre e corajosamente em qualquer investigação. Atribuo a mim mesmo esta confiança em mim, esta coragem com a qual empreendo tudo aquilo que devo empreender, essa crença no sucesso com o qual ponho mãos à obra.

Com esta força de espírito a faculdade moral é ao mesmo tempo fortalecida e é ela própria algo moral. Ambas dependem intimamente uma da outra e atuam reciprocamente uma na outra. O amor à verdade prepara para o bem moral e é em si mesmo

já um modo de bondade moral. Ao subordinar livremente todas as nossas inclinações, preferências e motivos, tudo aquilo que é exterior a nós, às leis do pensamento, acostumamo-nos a nos curvar e emudecer diante da ideia da lei em geral; e esta subordinação livre é ela própria uma ação moral. A sensibilidade dominante enfraquece no mesmo grau o interesse pela verdade e o interesse pela eticidade. A vitória que obtém o interesse pela verdade sobre a sensibilidade é ao mesmo tempo uma vitória para a virtude. Liberdade do espírito em *um* aspecto o libera em todos os restantes. Quem despreza tudo aquilo que é exterior a ele na investigação da verdade aprenderá também a desprezá-lo em todas as suas ações em geral. Ter um pensamento decidido conduz necessariamente ao bem moral e à força moral.

Não adiciono mais nenhuma palavra para tornar sensível a dignidade desse modo de pensar. Quem for capaz dele, sente-o por meio da simples descrição; para quem não o for, ele permanecerá eternamente desconhecido.

SOBRE A DIFERENÇA ENTRE O
ESPÍRITO E A LETRA NA FILOSOFIA
[GA II, 3, 315]

PRIMEIRA PRELEÇÃO
SOBRE O ESPÍRITO
E O CORPO EM GERAL

136

É preciso lembrar que estas preleções são uma continuação das *Preleções sobre a destinação do sábio*, proferidas por Fichte no início de 1794. [N.T.]

137

Esta última preleção a que Fichte se refere, entretanto, se perdeu. [N.T.]

Senhores ouvintes,

Um sábio [*Gelehrte*] deve, entre outros conhecimentos, adquirir também certo conhecimento da filosofia. Este é o ponto ao qual chegamos¹³⁶ e no qual queremos nos deter por um tempo. Eu gostaria de desfazer alguns dos preconceitos mais dominantes que se opõem a um estudo fundamentado da filosofia; no geral, eu gostaria de fornecer os meios pelos quais se poderia adquirir um conhecimento completo dessa ciência. Na última preleção,¹³⁷ procurei invalidar um preconceito comum contra a filosofia, a saber, a opinião de que a filosofia não teria em geral utilidade nenhuma e de que seria inteiramente possível viver sem as investigações profundas e sutis que particularmente a filosofia moderna empreende e deve empreender. Eu mostrei que, com efeito, é possível passar muito bem sem essas investigações nos negócios corriqueiros da vida terrena e que alguém poderia se adaptar perfeitamente à engrenagem das ocupações sem elas. Mas, dada a situação atual da humanidade nos estamentos mais elevados, mostrei também que, sem essas investigações, dificilmente esse alguém seria considerado um ser racional, livre e suprassensível. Eu teria que mencionar e corrigir ainda muitos preconceitos contra a filosofia, mas penso que os atacaria destruindo-os em sua

raiz comum. Creio poder abarcar suficientemente todas as regras sobre o estudo da filosofia ao empreender algumas reflexões com os senhores *sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*, tornando, se me for possível, essa distinção clara e palpável para os senhores. Essa tarefa me parece tanto mais necessária [316] dado que nossa época manifesta uma decidida propensão à falta de espírito [*Geistlosigkeit*] e dado que, especialmente na filosofia, aqueles sem espírito que leem ao pé da letra [*geistlose Buchstäbler*], recorrendo àquela ironia de que apenas quem lê ao pé da letra é capaz, a saber, a jogos de palavras e expressões indiretas, começaram a tripudiar do espírito sem nenhum embaraço ou constrangimento e a confessar bastante abertamente sua cândida opinião de que não haveria em geral espírito na filosofia.

Eu falarei hoje da diferença entre o espírito e a letra ou corpo em geral e procurarei tornar compreensível o que entendo por *espírito* como propriedade de um ser racional-sensível e indicarei o que caracteriza o espírito e a falta de espírito.

Espírito em geral é aquilo que de costume se denomina também *imaginação produtiva*. Pelo contrário, a *imaginação reprodutiva* repete aquilo que já estava na consciência empírica, ainda que não repita exatamente da *mesma* maneira em que estava anteriormente. A imaginação reprodutiva pode também compor um todo ligando várias totalidades, muito embora ela permaneça, segundo o rigor, meramente reprodutiva. A imaginação produtiva não repete: ao menos para a consciência empírica, ela é inteiramente criadora e criadora a partir do nada. Eu sei, caros senhores, que

A distinção entre imaginação produtiva e reprodutiva remonta, com efeito, a Kant. Segundo o filósofo: "Imaginação é a faculdade de representar um objeto mesmo sem a sua presença na intuição. Como, no entanto, toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence então à *sensibilidade* devido à única condição subjetiva sob a qual ela pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento; na medida, porém, em que sua síntese é um exercício da espontaneidade, o qual é determinante e não, como o sentido, apenas determinável, e pode, portanto, determinar *a priori* o sentido de sua forma conforme à unidade da apercepção, a imaginação é então uma faculdade de determinar a sensibilidade *a priori*; e a sua síntese das intuições, conforme às categorias, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação sua (também fundamento de todas as demais) aos objetos da intuição possível para nós. Como figurativa, ela se distingue da síntese intelectual, feita apenas através do entendimento sem nenhuma imaginação. Na medida, porém, em que a imaginação é apenas espontaneidade, eu também a denomino provisoriamente *imaginação produtiva*, diferenciando-a assim da *reprodutiva*, cuja síntese está submetida somente a leis empíricas, quais sejam as da associação, e que, portanto, nada acrescenta à explicação da

possibilidade do conhecimento *a priori* e, por isso, pertence não à filosofia transcendental, mas à psicologia" (*Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 140-1 (¶ 151-2); trad. Fernando Costa Mattos. Cf. também pp. 176-7 (¶ 180-1), bem como a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006 (trad. Clélia Aparecida Martins), p. 66 (§ 28). [N.T.]

aqui discordo inclusive da opinião da filosofia moderna – a menos que alguém tenha entendido corretamente os indícios dados por Kant, o mais brilhante de todos os pensadores.¹³⁸ Mas, com isso, digo apenas aquilo que posso comprovar e que poderei comprovar a seu devido tempo. Aqui, no entanto, só posso formular uma afirmação e deve-se permitir àqueles que carecem de espírito achar esta afirmação insípida. A imaginação produtiva, digo eu, cria a matéria da representação; ela é a única formadora daquilo que ocorre à nossa consciência empírica e ela é a criadora dessa mesma consciência. Mas a imaginação, também neste seu poder produtivo, não é em si mesma uma coisa em si, mas uma faculdade da única coisa em si que nos está dada imediatamente: o Eu. Portanto, é preciso que o mesmo poder criador do Eu tenha um fundamento superior no Eu, ou, utilizando uma expressão mais consoante com nossa investigação: se a imaginação produtiva [317] pode ser criadora para a consciência, então, para o Eu em geral, ela pode ser apenas formadora e aquilo a que ela dá forma deve residir no Eu.

E, com efeito, é assim também na realidade. Aquilo que a imaginação forma e a consciência mantém reside no sentimento. O sentimento, que aqui não posso nem devo esclarecer, é a matéria de tudo o que é representado e o espírito em geral ou a imaginação produtiva podem ser descritos como a *faculdade de elevar sentimentos à consciência*.

Quem possui representação possui espírito nesse sentido mais geral, pois nenhuma representação surge de forma diferente da indicada. Por conseguinte, todos os homens possuem espírito

e ser inteiramente sem espírito significa ser sem consciência ou morto. Espírito e vida são uma coisa só e apenas quem não tem vida é absolutamente sem espírito.

O que se pretende dizer quando se atribui espírito de preferência a um homem e a outro diz-se que é sem espírito?

Antes de tudo, parece que, com isso, não se expressa absolutamente uma diferença positiva e pura e simplesmente posta, mas apenas uma diferença relativa entre homens e homens, meramente segundo graus. E assim é de fato. Quanto mais rápida e ativamente a imaginação de um homem eleva seus sentimentos à representação; quanto mais fortemente por esse mesmo motivo as representações colidem com representações em seu espírito, tanto mais rico de espírito é o homem; quanto mais vagarosamente compreende e apreende e quanto mais languidamente se desfaz o fio de sua consciência, tanto menos espírito possui.

Mas é possível ainda detectar uma diferença mais elevada, que, mesmo sem constituir um critério de demarcação muito preciso, em todo caso ao menos divide os homens em duas classes – divisão esta não muito nítida – em relação ao espírito e à sua falta. A saber: em todo homem há sentimentos e dentre todos alguns terão estes sentimentos formados por meio da imaginação produtiva e elevados à clara consciência. Mas mesmo entre esses sentimentos há uma grande diferença; alguns se referem à mera vida animal do homem. Estes não residem muito profundamente e elevá-los à consciência é a coisa mais fácil, mais segura e mais necessária possível – na

verdade, não como sentimentos, pois não se trata disso aqui, mas como representações. A esses sentimentos que se referem à mera representação de um mundo sensível de fenômenos segundo leis naturais [318] servem de fundamento ainda outros sentimentos que não se referem à vida meramente animal do homem, mas à sua vida racional e espiritual; não se referem à mera ordenação de fenômenos sob leis naturais, mas à subordinação dos mesmos e de todos os espíritos racionais às leis da ordem ética, da harmonia espiritual, à unificação de todos em um reino da verdade e da virtude. Estes sentimentos – se me permitem me expressar assim – residem numa região mais profunda de nosso espírito, em seu mais secreto santuário. É necessário primeiramente atravessar o mundo dos fenômenos e deixar extinguir a sensibilidade antes de atingir essa vida espiritual superior. Se sentimentos do primeiro tipo designam e compreendem a região dos conceitos, os do segundo tipo fundam o campo das ideias e do ideal. Quem tiver penetrado nesta última região é um espírito e possui espírito no sentido mais elevado da palavra. E então é possível descrever o espírito como a faculdade de elevar ideias à consciência para representar ideais; mas a falta de espírito pode ser descrita como uma incapacidade de representar ideais – uma incapacidade que infelizmente sempre esteve presente entre os homens, embora nunca num grau tão elevado e em uma extensão tão ampla como em nossa época enlanguescida e entre nossas nações debilitadas pela escravidão, pelo luxo e pela soberba.

Quem mede cientificamente os domínios do saber humano, quem realmente penetra nas profundezas mais secretas e mais íntimas e não permanece, por assim dizer, meramente suspenso na letra morta e vazia, possui o espírito e eleva seu espírito, como veremos a seu tempo. Mas aquela medição científica das profundezas da essência humana não é o único meio de receber espírito. Pode-se ter muito espírito sem que se possa descrever cientificamente o que seja espírito e de onde surge no homem aquilo que denominamos espírito. Não importa de onde – de algum lugar invisível para os senhores e para todo olhar mortal – cai uma centelha que vos toma violentamente e vos conduz àquela profundidade cheia de segredos, sem que os senhores saibam como chegaram até lá. Tal era a situação em que se encontravam os grandes homens da antiguidade, dos quais falei na última preleção. De um modo inexplicável a eles próprios e para todos os seus contemporâneos, [319] eles chegaram àquelas ideias sublimes que nos legaram e que nos deixariam surpresos caso fôssemos capazes de entendê-las.

As formas mais gerais das ideias, em cuja representação o espírito se mostra, são as seguintes. O espírito se eleva acima das formas necessárias dos corpos espaciais, delineando livremente a ideia da beleza originária [*Urschönen*], à qual nada se parece no mundo sensível. Ele se eleva acima do fluxo temporal das mudanças das sensações, delineando livremente o deleitável [*Ergötzen*], onde sensações colidem com sensações, sem que pareçam ser alteradas por ele. O espírito se eleva acima das limitações do que é temporal e espacialmente perceptível e

Fichte se refere à primeira e à segunda das *Preleções sobre a destinação do sábio*, uma série de conferências ministradas no início de 1794, às quais as presentes preleções sobre o espírito e a letra na filosofia dão continuidade. Na segunda daquelas preleções dizia Fichte: "O impulso mais elevado no homem é [...] o impulso para a identidade, para a perfeita consonância consigo mesmo; e para poder acordar-se continuamente consigo, para a consonância de tudo o que lhe é exterior com os conceitos necessários que ele a tal respeito faz" (*Lições sobre a vocação do sábio*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 33; trad. Artur Morão).

se estende acima do tempo e do espaço até contemplar com estupor e admiração o sublime originário. Ele se eleva, para além da mudança de suas convicções, ao sentimento de uma verdade eterna e, acima de toda influência da sensibilidade, estende-se até a mais sublime ideia, a da perfeição ética apresentada em sua plenitude, à ideia da divindade.

Para nós, tudo ocorre no mundo físico, inclusive as ideias espirituais de seres sensíveis. O espírito livre é vestido com um corpo.

Como já mostrei de um modo mais detalhado nestas lições, há no homem um impulso irresistível que o leva a admitir seres iguais a ele no exterior.¹³⁹ Alguém que possui espírito priva-se de seu maior gozo quando ninguém partilha de seu espírito com ele. Mas o único meio de que dispõe para comunicar-se com outros seres espirituais é o mundo físico. Os espíritos não podem atuar uns sobre os outros imediatamente. Os espíritos são livres e não podem *ser* determinados, mas devem determinar-se *a si mesmos*, por meio da indicação de algum fenômeno no mundo sensível. Para poder entrar em ação recíproca [*Wechselwirkung*] com outros, ele deve produzir um fenômeno fora de si, que exprima sua ideia espiritual. Isto é o que ele faz quando se diz, por exemplo, que ele apresenta o espírito no corpo.

Sua apresentação é apresentação do espírito unicamente para aquele que possui espírito. Para o exânime, tudo é sem vida. Para o sem espírito, tudo é sem espírito. Ele não quis agir sobre o espírito de outrem e nem poderia fazê-lo, mesmo que lhe fosse permitido. Apenas quis estabelecer uma ação recíproca com a outra pessoa. Com sua apresentação, apenas quis dar ao outro a ocasião para [320]

Após a controvérsia com Schiller que, entre outras coisas, girou em torno da forma ideal de exposição popular da filosofia, Fichte escreve um texto sobre a linguagem intitulado *Sobre a capacidade linguística e a origem da linguagem* (*Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, In: SW, VIII, pp. 301-341), em que se podem ver desenvolvidas estas teses aqui apenas esboçadas. [N.T.]

desenvolver por si mesmo e por atividade própria aquelas ideias espirituais que residem nele. Sua obra é certamente feita com espírito, mas ela não é o próprio espírito. Este foi revogado por seu autor e o que resta é apenas o corpo morto. Compete ao espectador da obra insuflar neste corpo, a partir de si mesmo, um hálito de vida.

Para lhes fornecer um exemplo: eu próprio me encontro nesta situação neste e em qualquer momento diante dos senhores. Ofereço-lhes um produto, ao qual creio ter infundido algumas ideias. Mas eu não lhes dou as próprias ideias, pois esta não posso dar. Eu dou aos senhores o simples corpo; minhas palavras, que os senhores ouvem, são estes corpos.¹⁴⁰ Essas palavras em si mesmas não são senão um som vazio, um golpe no ar que nos rodeia. O sentido que elas têm *para os senhores* – supondo que para os senhores há um sentido racional – não sou eu quem dá a elas. Os senhores o dão. Os senhores conferem um sentido a estas palavras *para si mesmos*, assim como eu conferi a elas um sentido *para mim*. Quanto mais próximo este sentido chega daquele que eu quis depositar nelas, tanto melhor os senhores me compreendem; quanto mais este sentido se afastar dele, tanto menos os senhores me compreenderão. Quanto mais as ideias que os senhores desenvolveram em si mesmos a partir de minhas palavras se assemelharem àquelas ideias que desenvolvi em mim mesmo graças ao meu trabalho, tanto mais harmônico será nosso estado de ânimo [*Stimmung*].

O espírito se desenvolve cada vez mais no gênero humano mediante esta luta entre os espíritos, e toda espécie torna-se espiritual. O espírito das

épocas futuras exercita-se já na primeira tentativa, mesmo que rudimentar, de comunicação espiritual. Com esta ajuda, é capaz de se desenvolver mais que os promotores do intento original e transmite uma apresentação mais perfeita, que pode ser melhorada por seus sucessores que, por sua vez, transmitirão uma ainda mais perfeita.

Já em suas épocas mais remotas de nossa história a humanidade avançou pelo bom caminho nesta formação do espírito. É possível ver como estes avanços se encontram no presente ao olhar ao nosso redor e, ao progredir em sua autoformação, os senhores os verão ainda mais perfeitamente. Qualquer historiador que conheça seu ofício pode lhes contar o que deteve a humanidade em seu caminho até sua meta. O declarado inimigo de tudo o que é bom, belo e nobre, o declarado inimigo de deus e da humanidade, o despotismo, matou a liberdade, a mãe do espírito, com o punho torpe e opressivo. Mas deixemos por um momento que o inimigo se detenha sobre as ruínas da humanidade pisoteada e prossigamos em nosso caminho.

[321] A apresentação de ideias espirituais permaneceu exposta para a admiração e a alegria de todos os que possuíam propriamente espírito. Foi muito celebrada, e ser o autor de tal obra significava fama e porventura também vantagem – o verdadeiro estímulo do homem sem espírito. Ela permanece entre a massa, que, entretanto, não era capaz de compreender o que tanto deveria ser visto e louvado. A tais pessoas, porém, só agradavam a fama e a vantagem e precisamente porque elas não viam o espírito, mas apenas o mero corpo, pensaram que seria fácil produzir algo parecido. Observaram as

relações das partes com o todo e puseram mãos à obra. Encontraram sem dificuldade madeira ou pedra. Trabalharam com afínco, terminaram-na, e pensaram que haviam feito o mesmo que aquele que copiavam. E, dado que os carentes de espírito possuem amigos de sobra, encontraram muitos outros que compartilharam esta opinião sobre seu trabalho. Pigmalião¹⁴¹ mostrou ao povo a obra mestra de seu cinzel, à qual ele havia dado vida, alento, calor, um coração que bate e uma vontade capaz de controlar e mover seus membros. O que nos impede de completar a fábula e outorgar a esta obra a força mágica de continuar morta para aquele que não participa da própria vida espiritual? Um artesão honesto, que também sabe trabalhar o cinzel, ouve o alvoroço dos conhecedores extasiados, olha para a obra e acaba vendo uma estátua como outra qualquer. Então pensa consigo mesmo: se não é necessário nada mais para se tornar conhecido, então quero alcançar logo a fama; pega o compasso e a régua, mede e calcula as relações, põe mãos à obra, termina o trabalho e pensa ter reproduzido a obra de Pigmalião. E o homem tem razão: ele certamente reproduziu aquilo que *para ele* era a obra de Pigmalião.

O espírito tira a regra do interior, de si mesmo. Ele não precisa de nenhuma lei, pois ele próprio é uma lei para si mesmo. Quem não tem espírito recebe-a de fora e é capaz apenas de reproduzir. Não sabe fazer nada, a menos que alguém diga como fazê-lo. Quem não tem espírito e quem é rico de espírito seguem [322] a mesma regra. Mas há uma grande diferença no modo como ambos a seguem. Quem tem espírito age segundo a regra,

como se não houvesse nenhuma regra e, de fato, não existe para ele regra nenhuma, pois, para ele, a regra é natureza. O sem espírito age segundo a mesma regra, mas de um modo tal que deixa que se veja a regra continuamente e que se sinta, além disso, a ansiedade resultante de não querer desobedecê-la. O sem espírito é um discípulo que, a cada traço de sua pena, procura ao redor de si o modelo que está copiando em busca da prescrição do mestre. E, se realiza todos os traços exatamente como está no modelo e como os prescreveu seu mestre, então se notará, em sua falta de unidade e leveza, na ansiedade temerosa e em alguma coisa de que nem sempre é possível se dar conta, que ele não é senão um discípulo e que este manuscrito não lhe é natural.¹⁴²

Quase todas as atividades humanas podem ser realizadas com espírito e em quase todas elas se revela também a ausência de espírito.

O homem só é homem na medida e no grau em que possui espírito. Somente ao possuir espírito ele age com proveito em favor do desenvolvimento da humanidade. Se a humanidade deve ser algum dia enobrecida e conduzida em seu caminho à sua meta e avançar vigorosamente em tal direção, isso só será possível sob a condição de que os condutores e os educadores da humanidade tenham o mesmo espírito.

Os senhores conhecem meu ponto de vista sobre os sábios¹⁴³ e não precisam esperar até esta preleção para conhecerem meu ponto de vista em particular sobre os senhores. Não é preciso esperar até esta preleção para saber que vejo nos senhores

a esperança das gerações futuras e que posso ver nos senhores o esboço de um quadro das gerações futuras. Por conseguinte, não preciso assegurá-los do calor e da vivacidade do desejo com o qual encerro a preleção de hoje. O desejo de que, embora escondido aos meus olhos, habite nos senhores muito espírito e que, de tempos em tempos, eu possa contribuir em algo para isso, lançando em suas almas fagulhas capazes de despertá-las e de aticá-las poderosamente.

SEGUNDA PRELEÇÃO
SOBRE A DIFERENÇA ENTRE
O ESPÍRITO E A LETRA

[323] Meus senhores,

Para desfazer os numerosos preconceitos que se opõem a um estudo fundamentado da filosofia, na medida de minhas possibilidades, e para comunicar aos senhores meus pensamentos sobre a possibilidade de tal estudo, propus-me a dedicar algumas lições sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia. Na última lição procurei esclarecer o que entendo por espírito em geral e como o diferencio da letra. Espírito em geral é a faculdade da imaginação produtiva de elevar sentimentos a representações. Neste sentido da palavra, pode-se atribuir espírito a todos os seres que possuem representações. *Espírito*, num sentido *especial* segundo o qual parece ser perfeitamente justificado negá-lo a muitos homens, é a faculdade de elevar à consciência os sentimentos mais profundos, que são o fundamento de nossos sentimentos, que possuem uma referência com o mundo sensível e que se relacionam com uma ordem suprassensível das coisas. Ou, em uma palavra, espírito é a faculdade de representar ideais e ideias. Mostrei como essas representações do puramente espiritual, visando a comunicação entre seres espirituais, são vestidos com corpos e são assim expressadas, caso tal expressão seja possível. Mostrei como aquele que carece de espírito permanece suspenso nesse cor-

po morto sem se elevar à intuição [*Anschauung*] do ideal que este corpo expressa. E, finalmente, mostrei como, então, aquele que é privado de espírito, tendo em vista a imitação [*Nachahmung*], forma outros corpos que, entretanto, não possuem nenhum espírito.

Os senhores sabem que minha única intenção ao empreender esta investigação geral é aplicar os seus princípios à filosofia.

E tal aplicação é certamente necessária e o esforço vale a pena; pois não há dúvida de que há muita gente que me concederá de bom grado o que eu disse na última lição, compreendendo-o e sentindo-o realmente, mas que me farão a seguinte objeção: nas belas-artistas, na arte poética, na pintura, na música e assim por diante pode-se certamente necessitar de espírito; mas que papel o espírito desempenha na filosofia? [324] Outros, ainda admitindo a possibilidade de aplicar a imaginação ao filosofar, sustentam que este procedimento é prejudicial, inapropriado e totalmente funesto. “A filosofia, dirão, deve investigar com frieza e seriedade solene, avançando de passo em passo. A imaginação deve ser mantida cuidadosamente fora do domínio da filosofia, pois, neste, ela produz apenas quimeras vazias, sonhos febris e incoerentes, sem fixação, força e verdade”. E, com efeito, ao falarem de uma imaginação sem regras, que não é mantida nas rédeas da fria razão, eles estão inteiramente certos. Mas, se é disso que falam, estão muito longe de se expressar de modo suficientemente universal. Não apenas no filosofar, mas em todas as transações do espírito humano é prejudicial e funesto abandonar-se a uma imaginação desenfreada. Tanto nas belas-artistas quanto na filosofia isso

produz criaturas monstruosas e deformadas. Mas uma tal imaginação exaltada [*schwärmende Einbildungskraft*] não é absolutamente espírito; muito pelo contrário, é a ausência de espírito mais insossa que pode haver; não é um produto do puramente espiritual em nós, mas uma criação da força selvagem da natureza. Esse tipo de imaginação não eleva ideias e ideais fundados em nosso íntimo à consciência, mas amontoa figuras extravagantes que extrai da multiplicidade exterior. Ela não introduz na natureza uma ordem superior, mas destrói com uma força selvagem aquela ordem que encontra. Essa imaginação não se volta para o íntimo do coração humano, mas ruge com selvagem ardor nas superfícies das coisas exteriores a nós. Não é absolutamente produtiva, mas uma imaginação reprodutiva sem regras. Quando conhecermos o modo de operar do espírito poderemos distinguir suas criações dos estragos causados por esta exaltação [*Schwärmerei*] na filosofia.

O material de toda a filosofia é o próprio espírito humano, considerado em todas as suas operações, atividades e modo de atuar e somente após um inventário completo dessas operações a filosofia é *Doutrina-da-ciência*. O filósofo examina o espírito humano em suas operações, [325] congela-o em sua execução e fixa aquilo que é mutável e transitório. Ele apreende os seus modos de atuar. Essa atividade de *apreender* e *fixar* requer espírito, no sentido estabelecido da palavra. Insistirei hoje neste ponto porque ele joga luz sobre a essência inteira do filosofar e particularmente do filosofar segundo um método crítico.

O espírito humano é atividade [*Thätigkeit*] e nada além de atividade. Conhecê-lo significa

Fichte escreve em *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*: "A reflexão que reina na doutrina-da-ciência inteira, na medida em que esta é ciência, é *um representar*, mas disso absolutamente não decorre que tudo *sobre o qual* se reflete seja também apenas um representar. Na doutrina-da-ciência o eu é *representado*; mas disso não decorre que ele seja representado meramente como representativo; pode perfeitamente ocorrer que se encontrem nele outras determinações. O eu como *sujeito* filosofante é incontestavelmente apenas representativo; o eu como *objeto* do filosofar poderia perfeitamente ser ainda algo mais. O representar é a ação mais alta e absolutamente primeira do filósofo como tal; a ação absolutamente primeira do espírito humano poderia perfeitamente ser outra" (São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 33; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). Já na *Fundação a toda Doutrina-da-ciência* ele afirma que "o representar não é a essência do ser, e sim uma determinação particular dele" e que "há, além dessa, ainda outras determinações de nosso ser, mesmo que elas tenham de passar pelo meio da representação para chegar à consciência empírica" (In: Fichte, J.G. *Op. cit.*, 1988, p. 48). O que está em jogo aqui é claramente a necessidade da passagem do domínio teórico para o da razão prática. Afinal, como escreve Schelling nas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*:

"Por certo, a razão teórica poderia tentar abandonar o domínio do saber e partir, ao acaso, em descoberta de um outro domínio; só que com isso não ganharia nada, a não ser perder-se em vãs ficções, pelas quais não chegaria a nenhuma posse real. Para garantir-se contra tais aventuras, ela *deveria* antes, onde o *saber* cessa, *criar* ela mesma um novo domínio, isto é, teria de tornar-se, de razão meramente *cognoscente*, uma razão *criadora* – de razão teórica, uma razão prática" (Schelling, F.W.J. *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 19; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). [N.T.]

conhecer suas ações [*Handlungen*], pois, fora isso, nada há nele a ser conhecido. Não espero de nenhum de meus ouvintes que tenha a crassa representação de uma alma que fosse algo diferente de uma força ativa – por exemplo, que representasse uma coisa situada em um lugar qualquer no espaço, que tenha talvez uma forma arredondada ou quadrada, ou que esteja na cabeça ou no coração, que pressione os nervos, talvez como o dedo no teclado de um piano. Nós queremos saber *como atua* o espírito humano e nada há fora disso para ser conhecido.

Somos conscientes de nossa ação apenas de modo mediado, por meio do objeto da ação, por meio do objeto ao qual se direciona nossa ação. Da ação como tal jamais somos conscientes e, por causa das leis que governam o espírito humano, jamais poderemos chegar a ser conscientes dela. No entanto, agora queremos ser conscientes da ação. Mas isto só é possível sob a condição de que esta ação se torne ela própria objeto de uma ação e a esta ação chama-se *reflexão*. Eu me represento o mundo físico e nessa medida sou consciente apenas do mundo físico. Se devo me tornar consciente de *minha atividade* naquele ato de representar, então isso só será possível se represento meu *representar* do mundo sensível. Aqui me situo num ponto mais elevado. Eu reflito minha atividade presente na própria representação e esta representação é possível. Ora – e aqui recorro apenas de passagem para aqueles que possam necessitá-lo –, a essência da filosofia transcendental não está no fato de que representa algo diretamente, mas no fato de que o ato de *representar* seja *representado*.¹⁴⁴ Não se trata, como no entendimento do

homem comum, de representar imediatamente o representado, mas de refletir sobre o [326] sujeito representante, de modo que apenas por este meio o representado poderá ser refletido. Ao se descobrir e se seguir este caminho do filosofar, torna-se evidente que somente por meio dele será possível alcançar um conhecimento bem fundado, de modo que a única coisa que permanece assombrosa é como foi possível ao Juízo filosófico não haver seguido este caminho desde o começo (isto constitui uma nova prova de que precisamente a coisa mais fácil é para o homem a mais difícil de descobrir).

Retornando à minha investigação. Para tornar o assunto mais palpável, pensa-se em diferentes *graus* da reflexão: posso refletir sobre meu ato de representar, posso novamente refletir sobre o ato de representar esse ato de representar e assim eu poderia continuar refletindo ilimitadamente, mesmo que só se esteja justificado a continuar tal operação enquanto ela tiver alguma utilidade, isto é, até gerar uma lógica universal pura. Mas não posso refletir sem *abstrair*, porque não pode haver duas representações claras ao mesmo tempo na consciência. Do mesmo modo como elevo uma delas à clareza, a outra desce para a região dos sentimentos obscuros e isto deve ocorrer: é precisamente isso o que é designado pela expressão “abstrair”. No curso de nossa consciência, recai na obscuridade uma representação após a outra, sem nossa participação e segundo a lei cega da associação. A impressão antiga é substituída por uma nova. O filósofo deve deslocar *voluntariamente*, com *consciência* e por meio da *autoatividade* de seu espírito uma representação presente; deve abstrair. E deve colocar

outra determinada no seu lugar, isto é, ele deve refletir. A toda essa atividade denomina-se *atenção*; e não há necessidade de recordar que quem não é capaz de *prestar atenção* não é capaz de *filosofar*.

Para retornar ao primeiro exemplo dado: assim como a representação de um mundo físico está presente em minha consciência, está presente em minha capacidade de imaginar uma imagem desse mundo físico. Os senhores sabem de minha última preleção que, segundo minha tese – a ser rigorosamente demonstrada a seu tempo, ainda que esta tese seja a do kantismo bem entendido –, esta imagem não é senão um produto da imaginação absolutamente criadora, [327] uma imagem que, desde que conhecemos a nós mesmos, nossa imaginação esboça com a maior facilidade e sem qualquer esforço. Pode bem ser, e de fato há a maior probabilidade disso ocorrer, que nos primeiros dias, nas primeiras semanas ou nos primeiros meses de nossa existência no mundo sensível o esboço dessa imagem tenha custado mais esforço da imaginação. Mas, como antes da produção e mesmo da mais fácil produção desta imagem não é possível absolutamente nenhuma consciência, então não somos naturalmente conscientes deste esforço. Porém, assim como acreditamos em nossos pais quando afirmam que – e aqui não falo de maneira estritamente filosófica – existimos no primeiro, no segundo e no terceiro ano de nossa vida, excetuando o fato de que não podemos recordar nem de nossa consciência nesses anos nem de uma lembrança desta consciência; dado, portanto, que, para falar de uma forma ordinária, acreditamos ter outrora existido, mesmo com todas as condições da consciência e com aptidão para a razão, em um

mundo sensível, mas sem consciência, pergunta-se então: qual causa atribuiríamos a esta falta de consciência? Quando investigamos este assunto a fundo, não podemos dar outra resposta exceto que, na ocasião, nossa imaginação produtiva não havia ainda adquirido a facilidade que apenas pode ser adquirida com a prática, de apreender sentimentos como imagens procedentes do mundo sensível; em outras palavras, na ocasião carecíamos do próprio espírito no sentido mais geral do termo.

Permitam-me dizer algo que pode parecer presunçoso, mas que pode ser estritamente comprovado e que, mesmo sem prova, só pode parecer presunçoso para quem não o compreende em absoluto: assim como nosso nascimento nos introduziu neste mundo, do mesmo modo, a filosofia transcendental – e não a filosofia popular comum, que não é filosofia – quer nos introduzir em um mundo novo superior por meio de um nascimento inteiramente novo. Nosso primeiro nascimento nos inseriu na série de determinações do *representado* [*vorgestellten*]; nosso segundo nascimento quer nos elevar à série das determinações do *representante* [*vorgestellenden*]. Exatamente o mesmo obstáculo que nos impede de penetrar naquele primeiro mundo nos detém também de penetrar no segundo.

[328] A regra nos diz do que devemos abstrair e isto está realmente presente em nós sem nenhuma participação nossa. Aquilo sobre o que devemos refletir não está presente sem nossa participação, nem nos pode ser dado pela própria regra. A regra apenas pode dizer: reflita sobre aquilo que permanece em ti após a abstração. Mas se não permanece nada para nós, então sobre o que

Cf. o capítulo intitulado "Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento" da *Crítica da razão pura*, em que observa Kant: "O máximo que podemos dizer é que a *imagem* é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva, e que o *esquema* dos conceitos sensíveis (como das figuras no espaço) é um produto e como que um monograma da imaginação pura *a priori*, por meio do qual e segundo o qual as imagens se tornam primeiramente possíveis, embora tenham sempre de conectar-se ao conceito somente por meio do esquema que designam, não sendo nunca, em si mesmas, inteiramente congruentes com ele" (trad. cit., p. 177, v. 181).

filosofamos? Claramente sobre nada. Mas se, então, nada permanece, não abstraímos, porque o que está presente só pode ser deslocado por outra coisa que a substitua. Se nenhum outro tomou seu lugar, então ele está presente tanto antes como depois. Se, então, somos filósofos ou pretendemos sê-lo, o que conquistamos com isso? Claramente nada além da seguinte regra: abstraia disto e daquilo e reflita sobre aquilo que permanece. Uma regra que talvez possamos enunciar perfeitamente e comentar sua expressão com grande erudição, mas que jamais obedecemos. Nesse caso, recebemos, em vez do espírito, um corpo morto e obtemos um mapa para atravessar a terra prometida ao invés da própria terra prometida.

A nova série de coisas em que devemos ser introduzidos é aquela das ações do próprio espírito humano e não mais aquela dos objetos dessas ações. Estas ações devem ser representadas e, dado que nenhuma representação é possível sem uma imagem, é preciso que imagens dessas ações estejam presentes. Mas todas as imagens são produzidas pela espontaneidade absoluta da imaginação e, portanto, também estas. Uma parte dessas imagens, embora certamente não as das ações supremas do espírito humano, são conhecidas dos escritos kantianos como esquemas e o procedimento da imaginação com os esquemas é conhecido como esquematismo.¹⁴⁵ Toda a filosofia transcendental deve e não pode ser outra coisa que um esquema adequado do espírito humano.

Quem não é capaz de enxergar que isto confere à imaginação uma atividade totalmente nova e insuspeitada, uma atividade que para ela será um pouco mais fácil que aquela de projetar imagens no

começo da vida terrena? Quem não é capaz de enxergar que os sentimentos em que se baseiam essas imagens residem numa região mais profunda do ânimo humano [329] e que a faculdade de esboçá-las seria propriamente aquela que descrevemos como espírito? Quem, por conseguinte, não é capaz de enxergar que a possibilidade da matéria de toda a filosofia pressupõe o espírito e que sem espírito todo filosofar é vazio e é um filosofar sobre o nada absoluto?

Eu gostaria de dar um exemplo conclusivo a este propósito. Não é inteiramente desconhecido de nenhum dos senhores que, com o nome de *Doutrina-da-ciência*, elaborei uma filosofia transcendental cientificamente rigorosa e que esta filosofia está fundada sobre o que permanece depois que se abstraiu de tudo o que é possível abstrair, isto é, sobre o Eu puro. Esta ciência não pode fornecer outra regra, a não ser a que segue: abstrai-se de tudo aquilo de que se pode abstrair até que permaneça algo que seja completamente impossível de se abstrair: isto que permanece é o Eu puro que, exatamente por meio dessa impossibilidade de se abstrair dele, está ao mesmo tempo, como Eu puro, inteiramente determinado como [princípio] regulativo para a faculdade de pensar. Esse Eu puro é aquele de que não se pode absolutamente abstrair porque ele é o próprio abstraente [*abstrahirende*] ou, mais precisamente, aquele que se põe absolutamente. É possível então compreender este princípio como *meramente regulativo* para a faculdade de pensar. No curso da investigação, este princípio não pode ser refutado. Graças a ele tornou-se muito fácil demonstrar a insuficiência de todos os sistemas que admitem algo, por mais

Esta afirmação de Fichte só pode ser compreendida levando-se em conta sua interpretação do espírito da filosofia kantiana, já que, segundo sua letra, a intuição intelectual é sumariamente banida da filosofia. Já na chamada *Dissertação de 1770* é possível ver essa interdição no fato de a intuição intelectual ser um atributo apenas do entendimento divino, de caráter arquetípico: "Não há [para o homem] intuição do que é intelectual [*intellectualium*], mas tão-só conhecimento simbólico, e a intelecção apenas nos é lícita por conceitos universais *in abstracto*, não por um singular *in concreto*, pois toda a nossa intuição está adstrita a certo princípio de uma forma unicamente sob a qual algo pode ser visto [*cerni*] pela mente de modo imediato, isto é, como *singular*, e não apenas concebido discursivamente por conceitos gerais. [...] A intuição da nossa mente é sempre *passiva*; e, por isso, apenas na medida em que algo pode afetar os nossos sentidos ela é possível. A intuição divina, porém, que é o princípio dos objetos, não a consequência deles [*objectorum est principium, non principiatum*], visto que é independente, é um arquetipo e, por isso, é perfeitamente intelectual" (*Forma e princípios dos mundos sensível e inteligível*. In: "Escritos pré-críticos". São Paulo: Edunesp, 2005, pp. 243-4, trad. Paulo Licht dos Santos). Na *Crítica da razão pura*, o mesmo tom de interdição é mantido, inclusive em relação ao Eu de que fala Fichte: "Pois por meio do eu, como representação simples, não é dado nada de diverso; na intuição, que é dele distinta, esse diverso

só pode ser dado e pensado em uma consciência por meio de uma *ligação*. Um entendimento em que também todo diverso fosse dado por meio da autoconsciência seria um entendimento capaz de *intuir*; o nosso apenas pode *pensar* e tem de buscar a intuição nos sentidos" (trad. cit., p. 131; B 135). Ou ainda: "Os conceitos puros do entendimento são livres dessa limitação [dos sentidos] e se estendem aos objetos da intuição em geral, seja esta semelhante à nossa ou não, mas desde que seja sensível e não intelectual" (trad. cit., p. 138; B148). Mais tarde, Fichte dará uma explicação mais acurada acerca daquilo que compreende por intuição intelectual: "A intuição intelectual, no sentido kantiano, é uma não-coisa [*Unding*] que escapa entre nossas mãos, quando se quer pensá-la, e que não é digna sequer de possuir um nome. A intuição intelectual de que fala a *Doutrina-da-ciência* não se refere a um ser, mas a um agir, e não é designada em Kant" (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, I, pp. 471-2). [N.T.]

147

Assim como ocorre com o texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia – Numa série de cartas*, vê-se por meio dessa afirmação que essas preleções não se destinam ao filósofo de profissão, mas para os alunos ingressantes no curso de filosofia (da Universidade de Jena) que ainda precisam realizar a travessia do modo de pensar comum para o modo de pensar estritamente filosófico. [N.T.]

insignificante que seja, frente ao qual o Eu deveria se comportar apenas passivamente, porque ao Eu, tão certo que deva ser um Eu, nada pode corresponder que ele não se atribua a si mesmo e a respeito do que, por conseguinte, não se comporte por sua vez também ativamente.

Mas, mesmo que se faça um uso totalmente correto deste princípio, sempre permanece a possibilidade de se aprender meramente a sua letra e não seu espírito. Faz-se uso da fórmula em que aquele princípio é expresso porque se a aceita de boa-fé ou porque se nota sua utilidade para proporcionar esclarecimentos específicos sobre tudo aquilo que a filosofia deve esclarecer. Mas não se tem nada além de uma fórmula se não se possui a intuição daquilo que [330] é expresso por meio dela. E supondo também que se expõe um sistema que pudesse ter espírito e vida para outra pessoa, ele não teria *para nós* nenhum deles, sendo para nós mera filosofia de fórmulas.

Se não se tem a intuição daquilo que é designado por meio daquela fórmula, então, dizia eu, se minha própria imaginação não me engana, é possível elevar-se à consciência de uma intuição interior do Eu puro. Isso pode ser feito acostumando-se a uma abstração disciplinada e estrita e ascendendo a níveis cada vez mais elevados de reflexão. Também Kant, que fala em algum lugar do Eu como objeto de uma intuição intelectual, parece pensar dessa forma.¹⁴⁶ Mas não pretendo insistir mais nesta questão, particularmente porque não posso aconselhá-los a se elevarem incondicionalmente a níveis superiores da especulação antes que tenham passado tempo suficiente nos níveis inferiores.¹⁴⁷

Mas mesmo que alguém não seja claramente consciente desta intuição, não se segue disso absolutamente que ela não existe. Mas se ela se encontra no espírito de um homem ou não, isso se mostra para ele próprio nas consequências que sua presença deve necessariamente acarretar.

Esta intuição possui consequências para o modo de pensar teórico. Quem filosofa segundo meras fórmulas e não segundo uma intuição interior é como aquele discípulo que dirige o olhar sempre temerosamente para o modelo que está copiando. O caráter truncado e desconexo de seus filosofemas, a constante interrupção do fio, que ora ou outra deve procurar ou reconectar, a falta de uniformidade, de firmeza e de audácia: em tudo isso é possível ver que ele sempre pensou nas fórmulas com temor. E, no entanto, ele esquecerá essas fórmulas cedo ou tarde, e será vencido pelo hábito, transformado numa outra natureza. Toda expressão transcendente em sistemas que devem ser transcendentais são esta vitória do hábito sobre a regra que ainda não se tornou natureza. Quem sente em seu interior a presença daquilo de que não se pode abstrair, ver-se-á [331] fisicamente impossibilitado de esquecer de si, mesmo que apenas por um momento, até o ponto de acreditar ter abstraído disso. A ele é impossível, mesmo que só por um instante, presumir que algo poderia lhe estar dado que não estivesse dado em sua consciência e segundo as leis da consciência. Rapidamente, ele descobre nos outros todo o engano em torno deste ponto e será impossível enganá-lo. Pois – considero oportuno dizê-lo bem alto e decididamente –, não é absolutamente verdade que o engano de sustentar as coisas no tempo e no espaço

como coisas em si seja inevitável. Mas é certamente necessário *agir* sobre elas como se elas o fossem, pois nossa ação passa propriamente pelo médium da representação. Não se pode agir sem manter diante de si a imagem de sua ação. Mas a ação e aquilo sobre o que recai a ação devem ser vistos necessariamente a partir do mesmo ponto de reflexão, pois a ilusão técnico-prática é inevitável. Nenhum experimento, nenhum produto artístico é possível sem atribuir as formas da sensibilidade ao objeto, porque no curso da própria ação é preciso atribuí-las a nós mesmos, por um motivo que exporei apropriadamente a seu tempo e lugar. É necessário *agir* assim sobre as coisas no tempo e no espaço, mas não é absolutamente necessário *pensá-las* assim, se as pensa apenas para pensá-las. Essa ilusão no pensamento se baseia no mero hábito de permanecer no ponto mais baixo da reflexão. Este hábito pode ser suprimido por um novo hábito, que pode ser adquirido por meio de uma contínua e profunda reflexão [*Nachdenken*] e de uma atenção dirigida constantemente para si mesmo. A ação sempre nos arrasta para aquele degrau mais baixo; mas com a mais ínfima reflexão sobre si mesmo pode-se a qualquer momento tornar-se plenamente consciente de que se vive apenas no mundo dos fenômenos. Por meio da mais ínfima reflexão sobre si mesmo é possível elevar-se novamente para a região da razão pura e da pura verdade e é possível viver e vagar por este mundo superior, ao menos espiritualmente. Enquanto não se tenha adquirido esta habilidade, não se fez do espírito da filosofia ainda seu próprio espírito. Pode-se saber filosofia, mas não se é ainda filósofo; no melhor dos casos, está em vias de chegar a sê-lo. Talvez, algum dia, se sentirá um

prazer na filosofia, mas até agora ela ainda esta morta e é um conhecimento vazio para nós.

[332] Esta intuição possui consequências de máximo alcance para a disposição [*Gesinnung*] prática do homem – e isto é assim precisamente por causa de suas consequências para o modo de pensar teórico. A quem diz a si mesmo em cada momento de sua vida, repetindo-o para alcançar a força para cre-lo: “Tudo o que me cerca são meros fenômenos que, para mim, existem apenas na medida em que quero que existam. Para mim, não são senão aquilo que eu mesmo faço deles e não possuem nenhuma influência sobre mim, a não ser aquela que eu próprio concedo a eles”, o que poderia perturbá-lo? O que poderia fazê-lo perder a calma ou alterar seu firme plano? As alegrias terrenas? Ele sabe que vive no mundo das ilusões e não deseja viver num lugar diferente daquele em que tem de viver e ninguém esta mais livre do que ele da loucura irracional e sem finalidade de lutar sem propósito contra a natureza. Ele se entrega à amável e encantadora ilusão e deixa-se jogar com ela o tanto quanto *ele* quer e não o tanto que ela quer. Quando não quer entregar-se por mais tempo a esta ilusão, rompe o feitiço e o encanto se dissipa, deixando-o novamente ali, sozinho e firme, fundado em si mesmo. Ou as dores terrenas poderiam comovê-lo? O que seria para ele dor? Enquanto para ele vale a pena viver, isto é, enquanto se considera digno da vida e capaz de fazer para ela algo de valioso, continuará tendo mais alegria do que dor. Pois ele possui a alegria mais elevada de todas, a única que prevalece, a alegria de si mesmo, que ficará mais forte e produzirá um maior gozo quanto mais para dentro de si mesmo ele for im-

Schelling atesta essa ideia:

“Com o pensamento da morte e do não-ser ligamos, não raro, sensações agradáveis, por nenhuma outra razão, senão porque pressupomos ainda um prazer daquele não-ser, isto é, uma duração de nosso eu, mesmo no não-ser. Inversamente, ligamos sensações desagradáveis ao pensamento do não-ser. ‘*To be or not to be*’ – esta pergunta seria inteiramente indiferente para minha sensação, se simplesmente eu pudesse pensar um não-ser total. Pois minha sensação não poderia temer algum dia entrar em colisão com o não-ser, se eu não receasse que meu eu, portanto também minha sensação, pudesse sobreviver a mim mesmo. O justo apelo de Sterne: ‘Eu teria de ser um tolo para temer-te, ó morte! pois, enquanto sou, *tu não és*, quando *tu és*, eu *não sou!*’ – seria portanto totalmente correto, se simplesmente eu pudesse esperar alguma vez não ser” (Schelling, F.W.J. *Op. cit.*, trad. cit., p.25, nota 21). [N.T.]

Afinal, como escreve Kant: “A filosofia, nesse sentido, é uma mera ideia de uma possível ciência que não é dada *in concreto* em parte alguma, mas da qual procuramos aproximar-nos por inúmeros caminhos, até que seja descoberta a única vereda (muito escondida pela sensibilidade) e a cópia, até aqui defeituosa, seja – na medida em que isso é concedido aos seres humanos – tornada igual ao modelo. Até aí não se aprende

filosofia alguma. Pois onde está ela? Quem está em sua posse? Como se pode reconhecê-la? Só se pode aprender a filosofar, i.e., exercitar o talento da razão na observância de seus princípios universais em certas tentativas dadas, mas sempre guardando o direito da razão de investigar esses princípios em suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los” (*Crítica da razão pura*, trad. cit., p. 603; v. 866). Nesse mesmo sentido, pode-se afirmar que Fichte desenvolverá e levará adiante essa ideia de Kant. Embora afirme que “a doutrina-da-ciência deveria ser uma ciência de todas as ciências” (*Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*, trad. cit., p. 20), ela jamais chega a exaurir completamente essa tarefa, que é amiúde definida como uma tarefa infinita. A letra do sistema, afinal, longe de constituir sua efetividade absoluta, deve ser vista apenas como um meio de incitar o próprio leitor a procurar por si mesmo uma passagem para o pensamento filosófico. Por esse motivo é que em *O princípio da Doutrina-da-ciência*, de 1797, Fichte inicia fazendo uma referência direta ao Eu do leitor: “Permita-nos o leitor, com quem temos de entrar em consonância de pensamento, dirigir-nos diretamente a ele e tratá-lo com o familiar ‘tu’” (*Op., cit.*, 1988, p. 179; trad.cit.). [N.T.]

pulsionado por meio das dores externas. O que de pior poderá ocorrer-lhe? Isto é o que comumente se denomina de morte. E o que é então esta morte tão horrível, tão temida, que pode nos atingir na terra? A morte é um fenômeno como qualquer outro. Mas nenhum fenômeno atinge o Eu. O temeroso para o Eu existe apenas quando se presume que a morte pode atingi-lo. Mas para quem sente sua autonomia é fisicamente impossível pensar para si algo assim. A morte é para ele o fim de uma determinada série de fenômenos e nada mais.¹⁴⁸ Ele não sabe o que virá depois desta série de fenômenos e esta é a menor de suas preocupações. O que sabe é que *ele* será. É impossível para ele pensar que não continuará existindo, pois o Eu é aquele de que não se pode abstrair. Querer pensar a si mesmo como não existente é algo puramente sem sentido.

Esta atitude, meus senhores, é filosofia e ela é a única filosofia. Ela não é aquilo que oscila em nossa memória nem aquilo que pode ser lido em nossos livros. [333] Mas, pelo contrário, filosofia é aquilo que comoveu e transformou nosso espírito e o conduziu a uma ordem espiritual superior. A filosofia deve estar em nós e apenas em nós e todo nosso ser, toda a formação de nosso espírito e de nosso coração deve ser propriamente filosofia.

Esta é a filosofia para a qual apontam todas as nossas especulações e as quais elas devem apontar. Não se enganem, meus senhores. Tudo aquilo que eu ou qualquer outro professor podemos expor não é a filosofia.¹⁴⁹ Benditos somos nós, se a possuímos propriamente; mas não é possível dá-la a outro. Todos os nossos filosofemas são corpos e nada além de corpos que nós oferecemos aos senhores para que desenvolvam a

partir de si mesmos e por meio de si mesmos a filosofia mesma. Não que isso não poderia ser feito sem a ajuda dos corpos. Devo esclarecer – e desejo fazê-lo livremente, correndo o risco de ser mal compreendido de muitas maneiras – que se não se quiser dar-se ao trabalho de penetrar na filosofia pelos espinhosos caminhos da especulação, então é inútil esperar o prazer que a filosofia pode proporcionar, bem como aquela firmeza de espírito, aquela imperturbada elevação da alma, aquele desprezo constante de todo o mundo sensível, aquela vida interior e senhora de si. Esta especulação – que em todo caso é trabalhosa apenas no começo, mas que logo se vê acompanhada por suas próprias alegrias – fornece o material e ao mesmo tempo a força para compreendê-lo e apreendê-lo, algo que as mentes estreitas não possuem. Quem apenas deseja examinar os resultados da superfície e deixa de lado as provas que os corroboram, não atinge sequer uma vez os resultados, mas, em vez disso, suas meras fórmulas. Ele deseja o calor sem a luz. Mas seu calor não dura, pois não tem fundamento, e o primeiro sopro de controvérsia ou da dúvida o esfriará. Esta é a filosofia sobre a qual afirmei que prescinde de todos os auxílios e remédios dispensados até agora, que então não possuem mais aplicação; a filosofia que transforma o homem e o eleva a uma nova vida; a partir de cuja descoberta inicia uma época inteiramente nova do gênero humano, ou, se quisermos, um gênero humano inteiramente diferente, diante do qual todos os seres humanos ou esforços dispensados até agora sobre a terra devem ser vistos no máximo como uma preparação, se é que possa ter algum valor. Esta é a filosofia para a qual nossa época chama a todos nós e de cuja cultura podemos fazer parte, desde que queiramos.

TERCEIRA PRELEÇÃO
SOBRE A DIFERENÇA ENTRE
O ESPÍRITO E A LETRA NA FILOSOFIA

[334] Meus senhores,

Nesta lição trataremos da diferença entre o espírito e a letra na filosofia. O próprio material da filosofia é um produto do espírito e aquele que filosofa sem espírito filosofa sobre nada e, dado que não se pode filosofar sobre nada, ele não filosofa em absoluto. Pelo contrário, ele como que repete meras regras de como se deveria filosofar. Foi este o conteúdo de nossa última lição.

Esta conclusão foi demonstrada *da seguinte maneira*: a filosofia é a história sistemática do espírito humano em seus modos de ação universais. Se uma história sistemática desses modos de ação deve ser possível, então deve ser eliminado tudo aquilo que pode estar presente à nossa consciência, tudo aquilo que não pertence a estes modos de ação, como, por exemplo, aquilo que é tão somente um objeto da ação humana. Portanto, *abstrai-se* em vista da possibilidade de uma filosofia. Toda representação que esteja presente sem nossa intervenção consciente é desalojada e, em seu lugar, devem ser postas outras e refletir sobre elas. Mas estas representações, sobre as quais deve ser refletido na filosofia, não existem por meio da mera abstração. Elas devem, antes de tudo, ao menos em parte, isto é, enquanto uma intuição está contida nelas, ser produzidas pela imaginação. Mas esta capacidade da imaginação, particularmente quando eleva à consciência imagens superiores e que não

estão presentes na experiência comum, chama-se espírito. Sem espírito, portanto, sequer a matéria da filosofia é possível.

Em toda esta investigação esteve pressuposto que a regra da qual se deveria abstrair e sobre a qual se deveria refletir foi dada e que o caminho para produzir a matéria de uma filosofia possível seria conhecido. Por conseguinte, é claro que outra pergunta mais premente permanece inteiramente ainda sem resposta: de onde se tira a regra da reflexão filosófica em geral e como é possível se convencer de sua correção?

[335] Procurarei tornar mais claro o objeto desta investigação. Quem aceita a possibilidade de um sistema filosófico, aceita, caso compreenda bem a si mesmo, que o espírito humano age segundo leis fixas, duradouras e necessárias. Ambas as afirmações ou dizem algo que não é determinado em absoluto ou uma e mesma coisa. Se as ações humanas não seguem leis seguras, como é possível que alguém estabeleça algo determinado e universalmente válido a este propósito e afirme que assim é, foi e sempre será? Quem aceita a possibilidade de um sistema filosófico, aceita que há nessas leis uma certa ordem e hierarquia, bem como uma relação segura entre elas. Talvez este alguém aceite que há talvez uma lei universal suprema (segundo a qual não se pode abstrair do Eu) e que há, por sua vez, leis particulares que determinam tudo o que na esfera desta lei não permanece determinado por ela e que, entretanto, há mais leis particulares que determinam tudo o que dentro da esfera destas últimas leis não permanece determinado por elas. Assim giram todos os sóis e com eles todos os

corpos celestes possíveis num movimento universal em torno do eixo do mundo, que apenas pode ser pensado; e todos os planetas, acompanhados de suas luas, giram em seus movimentos particulares ao redor de seus sóis; e as luas em seus movimentos particulares giram ao redor de seus planetas.

Mas este sistema de leis não nos é imposto, e sem nossa participação não será conhecido. Tudo o que ocorre em nosso espírito ocorre segundo as leis mais universais, as relativamente universais, as particulares e as individuais, que aparecem todas em *uma* e mesma ocorrência e que, se aparecem em forma de lei, o fazem como uma única lei. Nesta ocorrência única não podem ser distinguidas umas das outras. Podem sê-la em tão escassa medida, como o astrônomo que, observando apenas *uma* única estrela em seu movimento, que lhe aparece como simples, distinguiria as diversas leis que o governam ou os movimentos diversos que estas leis nos permitem distinguir. Ele não pode distinguir o movimento que a estrela em questão tem em comum com o *universo inteiro* do movimento e que compartilha apenas com *algumas* outras estrelas ou do movimento que pertence *exclusivamente* a ela.

Para distinguir exatamente estas múltiplas leis *universais, gerais e particulares*, que podem estar presentes em uma e mesma ação do espírito humano, deve-se abstrair nessas ações de *algumas* delas [336] e refletir sobre *outras*, e assim deve a reflexão filosófica elevar-se do particular para o geral e do geral para o universal.

É claro que a correção do resultado depende da correção do método que adote a reflexão; isto é, depende de a reflexão começar realmente por

abstrair dos eventos individuais, a seguir das leis particulares e das de nível superior e assim por diante; depende, além disso, de saber se algum membro desta série foi ignorado e se nenhum foi colocado num patamar mais elevado ou inferior àquele a que ele pertence. É claro que a própria possibilidade de uma tal reflexão pressupõe nada menos que aquilo que deve ser encontrado; nomeadamente, as leis segundo as quais nosso espírito age e como estas leis se comportam entre si segundo sua maior ou menor universalidade. Em suma, está claro que a presente investigação é ou *impossível*, porque não se pode saber antes da investigação aquilo que apenas por meio dela deve ser encontrado, ou é *inútil*, porque já se conhece aquilo que deve ser procurado.

De maneira mais breve e mais clara: eu desejo saber segundo quais leis age meu espírito. Isso só posso descobrir quando comparo a ação do espírito com a lei. Mas para isso a lei segundo a qual desejo examinar a ação já deve ser conhecida. Por que então eu procuro por aquilo que já conheço? Ou, se eu não conheço, como posso então procurá-lo se o saber é a única condição da investigação? O que faço então com aquilo que denomino investigação senão repetir aquilo que eu já sabia antes da investigação?

Pela recorrência ao simples pensamento jamais se pode sair deste círculo e a possibilidade de toda filosofia, de toda história sistemática do espírito humano seria inteiramente suspensa e teria sido exterminada se o homem não fosse algo além de um ser *pensante* e se ele não tivesse ainda uma capacidade diferente daquela que chamamos, num sentido estrito, *razão*.

Aqui surge o impulso pela verdade [*Wahrheits-trieb*] que, se for cultivado e formado, torna-se *sentido* da verdade [*Wahrheitssinn*], isto é, o pressentimento de que algo poderia residir num lugar determinado e que, para encontrá-lo, é preciso seguir este ou aquele caminho. [337] Mesmo que se o encontre ou não, em ambos os casos sai-se ganhando. No primeiro caso, ganha-se a verdade; no segundo, o aprendizado de que, neste caminho, nada há a ser encontrado e que pode ser eliminado do número total dos possíveis caminhos a seguir.

Quem não vê que este sentido da verdade não é senão um sentimento e que, para se utilizá-lo, deve-se elevá-lo à consciência, devendo tornar suas indicações tão minimamente claras que se poderia perseguir seu encalço? Quem não vê que o requisito prévio para dar o primeiro passo até a filosofia é a capacidade de nos tornarmos conscientes de nossos sentimentos, isto é, aquela faculdade que chamamos *espírito* no sentido mais estrito da palavra?

E, de fato, sempre foi assim. Todos os que outrora foram inventores na filosofia, que estabeleceram um novo sistema (e mesmo quando o sistema em questão se demonstrou insustentável, tratava-se, de fato, de *uma* das tentativas necessárias do espírito humano para produzir uma *Doutrina-da-ciência*); todos eles, digo eu, tiveram espírito. Seus seguidores, que foram meros seguidores, *aprenderam de cor* aquilo que aqueles outros *sentiram e pensaram*, e os *repetiram*. Em vez do espírito, que eles não notaram, os seguidores expuseram uma letra inútil. Aqui, no entanto, não é o lugar de dar exemplos.

Mas também em outro aspecto é preciso espírito, por exemplo, para querer tomar a decisão de

seguir essas instruções. O sentimento *aponta* o caminho onde a verdade pode estar, mas ele apenas *aponta*; não *fornece* a verdade. Entre os senhores, mesmo para os que me ouviram apenas uma vez, é conhecido que eu construo tudo no espírito humano sobre o sentimento. Mas os senhores teriam me compreendido muito mal se acreditassem que, para mim, apenas o sentimento é suficiente para tratar de qualquer assunto. O sentimento deve ser iluminado e desenvolvido. Deve ser analisado e determinado pelo Juízo. Elevar o sentimento para a clara consciência é espírito. Invocar o mero sentimento como se fosse uma prova de algo é falta de espírito, a abundante e inesgotável fonte de todo fanatismo. Eu disse que devemos seguir as indicações que apenas o sentimento fornece; e para acaatar essa decisão é preciso espírito. É sempre possível que, no final de nosso caminho, nada encontrarmos, [338] o que é ruim, mas seria ainda pior se concluíssemos que não existe algo em geral certo ou verdadeiro, algo que seja seguro e fundamentado e que aquelas coisas às quais nos agarramos até agora e sobre as quais construímos nossas mais queridas convicções não são senão um sonho. E, se há esse risco, deveremos submeter-nos ao esforço do trabalho prolongado e da profunda reflexão? O que poderia facultar-nos a isso, a não ser o mais puro amor pela verdade, que tem em vista apenas a verdade, o sentimento mais profundo de nossa própria dignidade elevada e de nossa grande vocação, a qual ninguém sem espírito e sem um grau considerável de espírito pode compreender? Quem não for capaz dessa disposição de ânimo não é capaz de tomar a seguinte decisão: *eu quero penetrar*

na verdade, custe o que custar, e seja a verdade qual for. Eu quero saber o que há de verdade nesse assunto, inclusive se devo saber que não existe nele nenhuma verdade em absoluto. Quem não pensar assim jamais será um inventor, ao menos não na filosofia.

“Mas nós também não queremos sê-lo”, poderia me dizer uma parte considerável dos senhores. “Como aqui se trata meramente da invenção de métodos novos, melhores, mais abrangentes e mais frutíferos, então essas observações valem na verdade para filósofos de profissão e particularmente para aqueles que se esforçam para levar essa ciência adiante. Mas este não é nosso caso. Nós escolhemos outra disciplina e faremos tanto quanto possível aquilo que se espera de nós nessa disciplina. A filosofia, para nós, é apenas uma ciência auxiliar e esperamos que nosso professor de filosofia nos familiarize com os melhores métodos até hoje disponíveis e que sejamos capazes de nos servir deles. Devemos confiar em nosso professor e acreditar nele”.

Certamente há algo de verdadeiro nessa objeção, mas também há algo de falso. É verdade que, diante da visão do todo e antes que se tenha acostumado a pensar com rigor, a fazer exames gerais, a passar voluntariamente de um ponto de vista para o outro e a compará-los, e a compreender rapidamente uma parte considerável do todo; é verdade que, antes que se possa fazer tudo isso, não se poderia pensar sobre a invenção de métodos que abordem uma parte considerável do todo ou o todo propriamente dito. Mas é ao mesmo tempo verdade que cada um deve à sua maneira apreender

der os momentos singulares de um sistema filosófico e incorporá-los a seu sistema individual de pensamento. A exposição *mais perfeita* não pode e não deve fazer nada senão restringir ao máximo o círculo em que surge a possibilidade do erro. [339] Mas neste círculo, por menor que seja, a verdade é *não obstante apenas um ponto particular*, e o discípulo deve agarrar e apreender *este ponto* por meio de sua própria força. Nenhum professor pode exportar seu ensino de maneira completamente individualizada, e nenhum deve fazê-lo. Ora, cada um deve descobrir por si mesmo *como* conceber algo de acordo com o seu modo individual de pensar e como inseri-lo em algo que até então tinha como verdadeiro e provado. Cada um deve inventar este método por si mesmo e nenhuma outra pessoa pode dá-lo a ele. Isso requer ao menos um certo grau de espírito. Aquele que lê ao pé da letra não torna nada claro para si, mas apenas decora e repete. Ele não apreende nada com a imaginação e com o entendimento, mas apenas com a memória. Em sua recordação, oscilam muitas coisas que não pertencem a ele e que lhe são inteiramente estranhas. “Isto ou aquilo foi dito, neste ou naquele livro está escrito”: esta é a suprema razão demonstrativa que podemos esperar dele. O fato de que a todo grande homem não tardam a suceder outros não tão grandes, que transformaram seus produtos esboçados com espírito e apenas apreensíveis com espírito em um catecismo que se deixa decorar e que foi logo também aprendido de cor, contribuiu muito para causar um prejuízo enorme na filosofia e explica em particular a má reputação de que ela goza inclusive entre homens retos. A filosofia so-

mente pode ser salva com a condição, entre muitas outras, de que se a exponha de um modo tal que ela não se deixe decorar – e para isso, ao menos por algum tempo, continuará havendo meios perfeitamente idôneos para alcançar este objetivo. Quem ainda sente em si o impulso [*Trieb*] e o prazer, trabalhará sem descanso até alcançar o que busca e ganhará, além do conhecimento, também o exercício de suas forças. Quem está completamente desmoralizado – se é que entre os jovens há aqueles que estejam completamente desmoralizados, o que não creio – ao menos cuide de não falar sobre coisas que não compreende.

Devo ainda chamar a atenção para outro aspecto do filosofar para o qual há necessidade de espírito no sentido da palavra indicado acima.

A principal regra de todo filosofar com algum propósito é que o *todo* esteja sempre presente para nós. Em toda investigação, por mais trivial ou sutil que seja, devemos ter dentro de nós ao menos um sentimento pelo todo e este sentimento deve acompanhar-nos em nosso caminho, de modo que não deveríamos dar um passo nele sem estar no espírito do todo e com ele. É nisso que se diferencia o *verdadeiro filósofo* do *devaneador* [*Grübler*] – uma diferença que sentimos mesmo quando não pensamos nela claramente. Não é [340] pela profundidade da especulação que o devaneador se difere do verdadeiro filósofo. A especulação não conhece outro limite que o da razão humana, aquele segundo o qual não se pode abstrair do Eu. É vão e absurdo querer impor-lhe outro limite. O devaneador não pode ir tão a fundo como o verdadeiro filósofo. Normalmente, o devaneador não vai a

fundo absolutamente, mas é superficial em comparação com o verdadeiro filósofo. Mas é nisso que consiste a diferença: o devaneador filosofa *sem* o sentimento do todo e o verdadeiro investigador *com* ele.

O devaneador se atira na investigação de questões isoladas, como se *elas* fossem tudo o que importa, como se tudo dependesse *delas*, como se fossem um todo autossuficiente. Enquanto está ocupado com sua investigação, ele não vê nada além delas, a não ser elas, e elas perfazem para ele o seu mundo. O verdadeiro filósofo relaciona tudo com o todo e, para ele, aquilo que é real é parte do todo. Por isso, o primeiro produz pensamentos muito sutis, prosaicos, menores, com os quais não se pode lidar sem temer despedaçá-los, pensamentos que não possuem solidez, consistência e força. O verdadeiro filósofo dá consistência e solidez às suas distinções mais sutis ligando-as ao todo do modo mais íntimo possível. Por isso o devaneador cai em abismos onde nada pode salvá-lo e onde ele não encontra nenhum alimento espiritual. Para o verdadeiro filósofo, a relação com o todo sempre prescreve o quão fundo ele deve ir e assim ele não empreende nada de supérfluo. Os esforços do primeiro não são mantidos nem recompensados mais que pelo interesse em sua própria pequena perspicácia. O verdadeiro filósofo sente em todas as suas investigações, tanto na que lhe pareça irrelevante como na que é importante, o interesse pela verdade, pela humanidade e pelo aperfeiçoamento e uma é para ele tão sagrada como a outra, pois ambas pertencem ao mesmo todo sublime.

Pessoas refinadas, do chamado “grande mundo”, zombaram de muitas questões que os filósofos criaram, considerando-as sutilezas vazias e devaneios pedantes. E como ninguém pode estar inteiramente equivocado, cabe presumir que até esta gente refinada não está de todo equivocada. E elas certamente possuem razão e sua zombaria atinge o devaneador, caso seja direcionada a ele, que investiga aquelas questões com ansiosa atenção, sem saber para que precisará das respostas que ele gostaria de receber criando questões pelo simples gosto de criá-las. Mas a zombaria dessas pessoas não atinge quem reconhece a importância de tais investigações [341] para o todo do sistema e quem compreende a conexão íntima, mesmo que longínqua, entre estas investigações e aquelas verdades sobre as quais se apoiam a eticidade [*Sittlichkeit*] e o consolo dos homens, recaindo sobre elas próprias.

Quem não vê que este sentimento intuitivo, duradouro e constante do todo, em meio a investigações que necessitam em si mesmas de nossa atenção e esforço, apenas são possíveis com a condição de que se transforme a filosofia dentro de cada um, que se faça do espírito da filosofia o nosso próprio espírito, em uma palavra, que se coloque inteiramente naquela disposição da alma que eu descrevi há oito dias,¹⁵⁰ descrição que não quero nem posso repetir agora? Pois, caso se cumpra tal condição, e somente então, a ciência é para nós sagrada. Somente então lidamos com ela em todas as suas partes com dignidade, pois somente então somos capazes de participar da mais insignificante das investigações com o mesmo entusiasmo com que participamos da mais importante, porque sempre temos presente que as primeiras remetem às últimas.

Além disso, se tal condição se cumpre, somente então a filosofia age tal como deve agir sobre nossa disposição prática, a saber, na concordância com nós mesmos no pensamento e na ação. Reconhecer na vida erros que reŕutamos no gabinete de estudo, admirar no mundo ou temer aquilo que se despreza no escritório ou na câtedra, julgar dignos os esforços, as preocupações e o suor que em nossos escritos declaramos algo sem importância, nulo e vão: esta é a prova mais segura de que ainda não se apreendeu a filosofia em seu espírito, que ela ainda é para nós um adendo estranho, que não nos pertence, um traje de cerimônia que vestimos apenas por ocasião de importantes festividades e que jogamos fora tão logo cremos já não ter a obrigação de carregá-lo conosco. Todas as expressões e ações daquele que filosofou com espírito dão testemunho de seus princípios teóricos. Uma pessoa que possua propriamente espírito pode deduzir todo o sistema de um homem a partir de suas expressões e ações, pois estão intimamente ligados com o sistema inteiro e com todos os seus momentos particulares. Onde quer que esta pessoa esteja, estará sempre em sua totalidade, e onde quer que aja, agirá sempre como um todo. Pois ela é uma unidade em que não ocorre nenhuma divisão.

Igualmente com esta condição, e somente com ela, a filosofia fornece aquilo sem o que a única verdadeira felicidade, a nossa autoestima e a aprovação de [342] nossa própria conduta permanecem incompletas: a *confiança fundada em nós mesmos*. Somente será capaz do seguinte pensamento sublime: “agirei sempre segundo

os princípios que agora guiam minhas ações por que sempre querei fazê-lo assim” quem acolheu completamente em seu íntimo aqueles princípios, aquele cujos princípios se converteram em seu próprio Eu e que em todo momento de sua vida sente a impossibilidade física de se separar deles, caso ele não queira se separar de si mesmo. Tudo o que é exterior a nós é mutável e incerto. Podemos perder tudo e a tudo perderemos em seu devido tempo. Tudo pode nos abandonar e tudo, em seu tempo devido, nos abandonará. Ai daquele que, neste pensamento, caso o conceba claramente, não sente seu Eu e que não seja capaz de compreender que *ele próprio* permanecerá fiel. Não sabemos e não podemos saber o que nos acontecerá. Apenas podemos saber como agiremos e louvado seja aquele que o sabe, pois nossa dignidade e todo nosso bem-estar se baseiam apenas nisto.

Para reproduzir em si esta disposição de ânimo [Stimmung] é necessário espírito, o mesmo grau de espírito a que fiz referência e que descrevi diversas vezes. E é isto o que de modo mais sincero desejo aos senhores e que procuro despertar, estimular e acender nos senhores por meio de tudo aquilo que eu disse.

151

O presente texto corresponde às anotações que Fichte fez como preparação para as suas preleções *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*, ministradas no final de 1794 e começo de 1795 e que, por sua vez, como se observou na introdução a este volume, constituem uma espécie de continuação das *Preleções sobre a destinação do sábio*, proferidas no início de 1794. [N.T.]

EU QUERO INVESTIGAR EM QUE SE
DIFERENCIA EM GERAL O ESPÍRITO
DA LETRA NA FILOSOFIA¹⁵¹
[GA II, 3, 295]

Eu quero investigar em que se diferencia em geral o espírito da letra na filosofia. Por conseguinte, é minha intenção em parte erradicar alguns preconceitos que surgem contra a filosofia a partir do descuido de seu estudo e que ao menos são retamente servem para afastar, senão os que são afetados por esses preconceitos, ao menos os que são em alguma medida versados na filosofia; em parte oferecer uma orientação àquelles que ainda podem ou querem estudar filosofia e, por último, proporcionar àquelles que não estão nem num nem noutro caso citado acima, ao menos uma opinião mais favorável e um ouvido mais benévolo para a filosofia.

Procurarei evitar ao máximo a linguagem meramente escolar a fim de poder falar na linguagem cosmopolita. Não pressuporei nenhum conhecimento positivo. Mas não posso esperar ser compreendido sem pressupor ao menos uma mente bem disposta e uma capacidade de pensar extraordinária. Se o leitor não precisasse absolutamente pensar por si mesmo seria impossível tratar do assunto sobre o espírito na filosofia.

Não posso falar da distinção entre o espírito e a letra na filosofia sem ter definido em geral o que entendo por espírito e como o difference da letra. Por conseguinte, essa definição é minha primeira tarefa.

Outra versão diz: "ao menos procurar convencê-los de que é impossível para eles julgar aquilo que não compreendem; mas erradicar em todos alguns preconceitos que surgiram devido àquela confusão contra a ciência e procurar uma opinião mais favorável para ela...". [N. do editor alemão]

Quais são os propósitos deste tratado? Ou, procedo melhor se os menciono na introdução? Sim. Deste modo, determino a tarefa para mim e dou o critério ao leitor.

Portanto, eis os objetivos:

Orientação para os estudantes e critério para a autoavaliação.

Todos os critérios de avaliação.

Erradicação dos preconceitos e restabelecimento da dignidade da filosofia. Conversar sobre as coisas risíveis.

Assim, gostaria de fornecer àqueles que ainda querem ou podem estudar essa ciência algumas orientações para direcionar e julgar seus progressos, [296] induzir àqueles que não querem nem podem¹⁵² a não julgar sobre o que não são capazes de compreender, mas para outros assegurar a ciência contra alguns preconceitos e noções ridículas que surgiram em relação a ela pelo descuido daquela distinção.

I. Objetivo

1. salvar a filosofia contra difamações.
2. proporcionar àqueles que querem estudar filosofia algumas indicações sobre aquilo que importa nela, para que não se coloque uma nuvem no lugar do sol e mostrar minimamente que aqueles se indignam contra algo que está completamente fora de seu alcance...

Eu gostaria de salvar esta ciência de algumas difamações que surgiram contra ela por causa daquela *confusão*, mostrando que ela está inteiramente fora

153

Fichte indica aqui em que medida sua exposição seria devedora da maiêutica socrática, cujo objetivo é apenas conduzir o leitor (pela letra) até o ponto em que possa realizar por si mesmo o movimento indicado pelo texto, tal como se vê em *O princípio da Doutrina-da-ciência* (São Paulo: Abril Cultural, 1988; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). Sobre a referência a Sócrates, escreve Schelling numa carta a Hegel de 6 de janeiro de 1795: “Fichte, quando esteve aqui [em Tübingen] pela última vez, disse que é necessário o gênio de Sócrates para penetrar [no espírito de] Kant. A cada dia eu o acho mais verdadeiro. [...] Ah os grandes kantianos que existem agora em toda parte! Eles permaneceram na letra e agradecem a Deus poderem ter tanto diante de si. [...] Fichte vai elevar a filosofia a uma altura que causará vertigem à maioria daqueles que são até agora kantianos...” (In: Hegel, G.W.F. *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952, vol. I, p. 14, org. J. Hoffmeister). Como Schelling se refere aqui muito provavelmente às controvérsias criadas por seus professores de teologia do Instituto de Tübingen em torno da filosofia prática kantiana, é bastante verossímil que também Fichte esteja se referindo a isso quando afirma que “gostaria de contribuir para a produção da paz no terreno da filosofia, mostrando que o conflito só poderia ser mantido sobre palavras e que todas as suas filosofias devem necessariamente entrar em

acordo no que se refere à coisa”. Para a controvérsia com os teólogos de Tübingen, cf. Vaccari, U.R. *A crítica do jovem Schelling à teologia de Tübingen no contexto da querela do panteísmo*. In: *Cadernos Espinosanos – Estudos sobre o século XVII*, n.º XXIV, 2011, pp. 167-92. [N.T.]

da esfera de seus adversários e que aquilo contra o qual eles lutam é uma mera produção de sua fantasia. Àqueles que ainda podem ou querem estudá-la, fornecerei algumas indicações sobre o que realmente importa neste estudo e direcioná-los-ei para os pontos em relação aos quais eles devem conduzir seus passos, bem como os critérios segundos os quais devem julgar seus conhecimentos. Eu gostaria de provar aos honrados inimigos no campo da filosofia [297] que em uma grande quantidade de suas discussões interessa apenas a letra e que suas filosofias devem necessariamente concordar no que se refere à coisa.

Àqueles que ainda podem ou querem estudar essa ciência, gostaria de fornecer algumas indicações sobre o que realmente importa neste estudo, o que devem esperar desse estudo e segundo quais critérios devem julgar seus passos. Por outro lado, gostaria de salvar a *filosofia* de certas difamações que surgiram contra ela devido àquela confusão e conquistar para ela uma opinião mais favorável. Finalmente, gostaria de contribuir para a produção da paz no terreno da filosofia, mostrando que o conflito só poderia ser mantido sobre palavras e que todas as suas filosofias devem necessariamente entrar em acordo no que se refere à coisa.

Faculdade de elevar sentimentos à consciência. Como introdução, como procedimento. Não se deveria aceitar o filão da exposição socrática? Ah sim.¹⁵³ Seja lá o que contenha o fundamento último de uma representação, é ao menos suficientemente claro que esse algo não é ele próprio uma representação e que seria preciso ocorrer nele uma transformação antes que seja possível atingi-lo em nossa consciência, como matéria de uma representação.

[298] A faculdade dessa transformação é a imaginação. Ela é formadora [*Bildnerin*]. Não falo dela enquanto provoca, liga ou ordena novamente representações já havidas anteriormente, mas enquanto torna algo representável em geral pela primeira vez. Nessa medida, ela é criadora, criadora de uma consciência. Nesta função, não se é consciente dela, precisamente porque antes dessa função não há nenhuma consciência. A imaginação *criadora*. Ela é o *espírito*.

Resultado. Nós próprios devemos formar essa imagem.

No Eu deve repousar aquilo que ela forma – nomeadamente o sentimento. Como é possível esclarecê-lo? (Onde se situa a prova propriamente filosófica para o fato de que a imaginação deveria ter como objeto algo no Eu? Ela é ativa: mas não sobre o Eu e sim sobre o não-Eu. O Eu já é, ao menos virtualmente, produzido, pois do mesmo modo que mostra seu produto ela mostra-o ao Eu. Mas o Eu somente é produzido ao se diferenciar do não-Eu. Por conseguinte, aquilo que é preciso diferenciar deve estar presente e, em verdade, estar presente no Eu).

Como e por que no Eu? Apenas por meio de uma faculdade do Eu é possível se diferenciar do Eu. Por conseguinte, é preciso que ele seja objeto dessa faculdade diferenciadora. Portanto, deve já residir nesta faculdade, como uma qualidade predicativa no Eu.

A própria imaginação (produtiva) é uma faculdade do Eu. (Ela não poderia ser a única faculdade fundamental do Eu? Não, pois o produto dela é diferenciado do Eu. Portanto, também depois de sua função existe ainda um Eu). Assim, é preciso haver no Eu um fundamento mais elevado de sua *criação*.

(O que no fundo significa que ainda deve permanecer algo que é substrato do Eu e com o que o produto da imaginação é relacionado; e isto é claramente aquele que *sente* [*das fühlende*] – e no *sentimento*, por conseguinte, resta a matéria originária [*Urstoff*] daquilo que a imaginação forma. Está correto. Mas como isso pode ser esclarecido e tornado claro e na verdade em poucas palavras?).

O fundamento deve residir no Eu...

Expresso de um outro modo. O produto da imaginação é diferenciado do Eu, oposto a ele. Por conseguinte, é preciso haver algo no Eu que permaneça e que ainda não foi formado pela imaginação. Isto é o sentimento. [299] O Eu, enquanto ainda não é representante, é aquele que sente e ele sente aquilo que não representa ou que não pode representar em geral.

Por conseguinte, a imaginação eleva-se à representação pelo sentimento e dele à consciência.

Tudo aquilo que deve ocorrer à nossa consciência deve ter como fundamento uma imagem acabada.¹⁵⁴ Travo [*Anstoß*]. Ou do exterior: assim somos da mesma espécie, isto é, não somos espirituais, aquilo que contradizemos enquanto investigamos.

Mas a imaginação não é o próprio Eu, e sim apenas uma faculdade do Eu. Por quê? Porque isto que é formado por ela se opõe ao Eu e não deve ser o próprio Eu, mas algo no Eu. Se a imaginação forma, você não seria consciente de seu formar, e sim apenas depois da imagem. O Eu se tornará consciente desta imagem. Mas o que é agora o Eu? Ele não é a imagem,¹⁵⁵ mas tampouco a instância formadora. Mas por que ele não poderia sê-lo?

Se o próprio Eu está posto, então deve haver um fundamento para esta ação determinada? Este fundamento, pois, apenas poderia residir no Eu: uma determinação para atuar. Isto é também verdade? Não pode e deve o próprio Eu determinar a si mesmo para formar? Também penso assim.

1. É verdade que para isso é preciso mostrar novamente um fundamento: certamente transcendental, porque o formado deve ser um não-Eu. A instância formadora é o Eu e o produto da formação, o não-Eu. Assim são eles assentados no entendimento e diferenciados por meio do Juízo [*Urtheilskraft*]. Portanto, é certamente preciso que se deixe indagar dois fundamentos necessários. Mas como posso torná-lo claro aqui? A instância formadora deve ser o Eu; o formado, o não-Eu. Por conseguinte, deve haver ainda algo no Eu: aquilo que não é pura e simplesmente o Eu.¹⁵⁶ Mas é Eu. Isto é o sentimento.

[300] O formado deve ser o não-Eu: mas a instância formadora deve ser o Eu. Por conseguinte, é preciso que, na formação, permaneça algo que não é absolutamente o Eu e que não esgote completamente o Eu, ainda que corresponda também a ele. Isto é então o sentimento.

Aquilo que surge da formação é oposto ao Eu, é examinado não como o Eu, mas como o seu oposto. Mas a instância formadora deve ser o Eu. Segue disso que para a atividade do formar deve haver ainda algo situado como fundamento, que deve ser distinguido do Eu e, mesmo estando no Eu e pertencendo a ele, não seja o próprio Eu. Este algo é então o sentimento. A imaginação produtiva fundamenta sua atividade sobre um sentimento.

Ela somente pode formar quando um sentimento está presente no Eu.

Permanece ainda sem investigação de onde provém então esse sentimento, que, entretanto, deve, ao menos em parte, ser algo estranho no Eu. E assim determino por completo os limites a que se circunscreve nossa atual investigação.

Mas há ainda outra determinação desse conceito que traça uma linha divisória, porém não muito precisa, entre os homens. Em todos há sentimentos e em todos operam...¹⁵⁷

Investigado um pouco mais profundamente: 1. há realmente uma fronteira entre os ideais e seus conceitos? Sim. Há uma fronteira: o travo do exterior e a autoatividade *do interior*. Na sensação do sentimento sensível a autoatividade recebe o travo do exterior. Na sensação do sentimento espiritual a autoatividade dá esse travo a si mesma. Mas isso não ocorre todas as vezes com consciência. Isso ocorre com consciência somente quando a liberdade deriva de observações prévias, conceitos, em suma, da possibilidade do oposto. Onde uma coação [*Zwang*] é oposta a ela, ao que não se cede... Portanto, segundo esse exame a linha seria cortada de um modo realmente preciso.

[301] Mas a isso se pode novamente objetar que, entretanto, sentimentos idealistas devem estar no fundamento das representações do mundo sensível. Se eles não existem, então o próprio mundo sensível não é nada. Bem, e disso segue que eles não são realmente *virtualiter*, não são diferentes segundo a disposição; mas assim como são *reales*, são então realmente diferentes segundo a realidade, o nível e o grau da formação.

Como expô-lo?

Há uma determinação mais elevada do conceito e assim por diante.

Em todos os homens apenas por meio de sentimentos e por meio da imaginação produtiva surgem representações. Mas entre esses sentimentos há uma grande diferença. Alguns se referem à vida sensível e animal do homem e assim por diante e outros à sua vida espiritual mais elevada, à sua completude, na qual ele só acredita por motivos que serão mostrados a seguir.

À elevação de todos corresponde, por exemplo, a autoatividade. Nenhum ser espiritual é em nenhuma de suas operações meramente passivo: ou então não é um ser espiritual. Todas as hipóteses e todos os filósofos que pressupõem algo deste tipo não compreendem a si mesmos ou então estão em uma grande contradição consigo mesmos: provam e pensam que não podem pensar em absoluto. Um ser não pode ser ao mesmo tempo espiritual e corpóreo; aquele que se comporta uma vez e numa única ação de modo meramente passivo, comporta-se sempre e sem exceção de maneira meramente passiva. Mas, nos primeiros, a autoatividade recebe um motivo imediato do exterior e fica sob a condição de um algo que é oposto ao Eu (pois é autoevidente que não posso falar de algo exterior ou interior em si e independente de nosso modo de representação; como poderia eu falar disso sem representá-lo?).

Para a elevação dos últimos sentimentos, a autoatividade não recebe o impulso [*Trieb*] imediatamente do exterior, mas imediatamente; e a determinação da imaginação é realizada inteiramente

do interior por meio da liberdade absoluta. Não se trata de um sentimento provindo de qualquer travo do exterior, mas de nosso próprio modo de agir sobre esse travo, de nosso atuar, de nosso ser sob a condição de que não se refiram em absoluto à nossa paixão, mas à nossa ação.

Nenhum homem é em si sem ação, pois a representação mais comum é uma ação; nenhum homem *poderia* sê-lo: o homem é pura e simplesmente um ser ativo [302]. Aí reside o fundamento de todo o seu ser e todo ato de representar fundamenta-se na ação. Em todos os homens, portanto, há sentimentos da ação.

Mas é ao mesmo tempo verdade que, entre os homens, tal como são no presente, apenas alguns poucos se elevam à consciência de sua ação, à ação de sua própria ação. Mas sobre a própria ação só se pode agir por meio da liberdade absoluta. Alguns homens, porém, não são livres.

Todas as condições da liberdade estão presentes; os sentimentos estão presentes; a força está presente. Mas não a aplicação; e assim vivemos, como uma classe inteiramente distinta de homens, não segundo a disposição, mas segundo a realidade.

[...] porque o estímulo tem de provir do interior. É possível que lhe sejam dadas representações por meio de seres racionais e a seu tempo, mas a destinação humana deve provir pura e simplesmente deles. Aqueles sentimentos elevados à consciência por meio da intuição dão conceitos; estes dão ideias e, sensibilizadas por meio da imaginação ordenadora, ideais. A faculdade de elevar ideais à consciência chama-se espírito num sentido estrito, e a incapacidade para isso chama-se falta de espírito.

E daqui em diante usaremos a palavra sempre com esse significado. No enobrecimento, na ordenação e na elaboração dos conceitos que concernem à vida sensível pode-se ser muito hábil, muito inteligente, um homem de negócios, um sabichão e assim por diante e, por conseguinte, também possuir espírito no primeiro sentido da palavra; e, no entanto, mesmo assim é possível que se seja inteiramente sem espírito no segundo sentido da palavra e não ter feito parte de todas as ideias e ideais.

Eu disse: a *liberdade* é a condição da espiritualidade. No entanto, não quis dizer que a condição da espiritualidade é a consciência direta da liberdade. Nenhuma consciência é possível a não ser sob a condição de que algo seja oposto. Por conseguinte, a consciência é possível somente porque se chega a ser consciente de um estímulo que nos constrange segundo a regra e à qual se opõe resistência; a consciência só é possível porque se liberta da cadeia da necessidade e porque se determina em oposição ao estímulo. Seu modo de ação apenas pode ser elevado à consciência se resiste à influência do exterior e isso se dá na [303] abstração filosófica voluntária e na reflexão. Pode haver um outro tipo de elevação, quando não se chega a ser consciente sequer do estímulo do exterior nem, portanto, tampouco de sua liberdade e autoatividade. O espírito, então, age pura e simplesmente e sem nenhum estímulo: age só e por si mesmo. Isto se chama gênio; há um gênio estético; há um gênio para a verdade; há um gênio para a virtude. O gênio age de modo inteiramente espiritual e é espírito sem querer ou saber. É o gênio quem descobre o segredo, quem retorna aos tempos anteriores a toda consciência ou a uma consciência

Em alemão fica mais fácil compreender essa correspondência entre o entusiasmo ou inspiração (*Begeisterung*) do poeta com o termo espírito (*Geist*). Nesse sentido, que não se conserva tão claramente no português, o poeta entusiasmado ou inspirado pode ser compreendido como aquele que possui o espírito. [N.T.]

longamente ausente e esquecida, onde ele deve ter conquistado sua prerrogativa espiritual, e é ele quem nos conta sobre os prejuízos causados pelo estúpido.

Um exemplo. Segundo minha teoria, que não tenho que demonstrar aqui, o objeto da arte poética é o *deleitável* [*das Ergötzende*], o jogo das sensações no tempo. Coagida e sob a influência da natureza, a alma põe sensações e sua análise, segundo os estímulos que lhe estão sendo dados. Aqui, portanto, a atividade da alma consiste em pôr sensações cambiantes, abstraídas da influência do exterior. É a isso, e certamente com liberdade, de modo que se abstrai de toda influência, que o poeta imita: ele nos põe em condições de jogar com sensações sem nenhuma participação do exterior. O poeta é consciente dessa regra e age conforme a ela? Ao menos como poeta não, mas sua fantasia impulsiona seu jogo sem nenhuma intervenção sua. O espírito o impulsiona, fala por meio dele.¹⁵⁸ O homem que é poeta pode também ser um esteta. Mas o poeta jamais é esteta, ou então não é um poeta.

SOBRE O ESPÍRITO E A LETRA
NA FILOSOFIA
INTRODUÇÃO

159

Versão na margem: "Eu gostaria de erradicar certos preconceitos contra a ciência que acaso foram adotados por aquela confusão, e contribuir em geral para conquistar para a filosofia uma fama melhor".
[ndo editor alemão]

160

Versão na margem: "[...] demonstrando que apenas poderia se discutir sobre palavras e que todas as verdadeiras filosofias concordam necessariamente no espírito".
[ndo editor alemão]

[307] Eu quero investigar como o espírito e a mera letra se diferenciam na filosofia. Com isso, gostaria de fornecer àqueles que ainda querem ou podem estudar essa ciência algumas orientações para julgar seus progressos e convencer aqueles que não o querem nem o podem que, para eles, é impossível julgar sobre o que não compreendem; por último, privar a todos de alguns preconceitos contra a ciência que surgiram devido àquela confusão e criar neles uma opinião mais favorável sobre ela.

Evitarei a linguagem da escola o máximo possível e falarei numa linguagem cosmopolita. Não pressuporei nenhum conhecimento artificial, mas devo pressupor que meus leitores pensem junto comigo.

Àqueles que ainda podem ou querem estudar essa ciência, eu gostaria de fornecer algumas indicações sobre o que realmente importa neste estudo, aquilo que eles devem esperar dele e segundos quais critérios devem julgar seus passos. Por outro lado, gostaria de salvar esta ciência de certas difamações que surgiram em relação a ela devido àquela confusão e conquistar uma opinião mais favorável para ela.¹⁵⁹ Finalmente, gostaria de contribuir para a produção da paz no terreno da filosofia, mostrando que o conflito só poderia ser mantido sobre palavras e que sobre o espírito todas as verdadeiras filosofias devem necessariamente estar de acordo.¹⁶⁰

[308] Evitarei ao máximo a linguagem meramente escolar; não pressuporei nenhum conhecimento da escola. Mas devo pressupor que meus leitores não são completamente desprovidos de exercício no pensar e não carecem completamente de boa vontade para aplicar esse exercício aqui. Não posso falar da distinção entre o espírito e a letra na filosofia sem ter definido anteriormente o que entendo por espírito em geral e como o diferencio da letra. Eu passo para a execução dessa tarefa.

PRIMEIRO CAPÍTULO
DO ESPÍRITO E DA LETRA EM GERAL

Seja lá o que for que contenha o fundamento último de nossas representações fora de nós, é ao menos suficientemente claro que esse algo não poderia ser uma representação em nós e que seria preciso ocorrer nele uma importante transformação antes que seja possível atingi-lo em nossa consciência, como matéria desta representação. Esse campo verde para o qual me desloquei com meu leitor, estas árvores e estas ervas poderiam existir e existir exatamente como se os contemplássemos, mesmo que nós próprios não existíssemos, bem como nenhum ser pensante que os observasse; no entanto, ao menos a imagem desses objetos presente em nós só existe sob a condição de que nós existamos e este campo e estas árvores e a erva em si não são esta imagem presente em nós.

Alguém poderia dizer: “desses objetos afluem a nós apenas imagens”, e não sei em verdade se é assim ou não. Sei apenas que não posso sabê-lo, que não há nada em mim que permita sabê-lo e que por isso eu *não seria nem serei melhorado em nada*. Estas imagens, formadas sem nenhuma participação nossa e que permanecem oscilando no universo até que entre alguém que as apreenda, estão fora de nós do mesmo modo como o estavam o campo e as árvores e a erva. [309] Elas não são imagens em nós. Em vista da possibilidade dessa apreensão, devemos primeiramente preparar para uma cópia espiritual a imagem

corpórea e, assim, não teríamos dado nenhum passo a mais. Tudo o que deve ocorrer à nossa consciência deve ter como fundamento uma imagem espiritual, esboçada pelo próprio Eu, ou então não estaria em nossa consciência. À faculdade de esboçar essas imagens denominamos *imaginação*. Sob essa designação não entendemos a faculdade da alma, da qual somos todos perfeitamente conscientes, de renovar voluntariamente imagens já esboçadas anteriormente, a faculdade de ordenar, separar ou compor essas imagens de outra maneira, aquilo que também se denomina *imaginação*, mas a qual, para distingui-la da primeira, gostaríamos de chamar de *imaginação ordenadora*; pelo contrário, sob essa denominação entendemos a faculdade de esboçar pura e simplesmente e em geral imagens sem nenhuma formação [*Bildung*] prévia. É claro que, sem a última faculdade, a primeira não pode ser esclarecida. De onde a *imaginação ordenadora* deve tirar suas imagens?

Aqui não fazemos referência à capacidade [*Fähigkeit*], já bem conhecida de todos nós, de renovar imagens presentes, de separar em partes, de compor essas imagens de um modo diferente, que se atribui igualmente à *imaginação* e a qual, a título de diferenciação, queremos denominar de *atividade ordenadora* da *imaginação*; mas, pelo contrário, aqui fazemos referência à sua faculdade de criar pura e simplesmente e em geral imagens sem nenhuma formação prévia. É evidente que, sem essa faculdade de formação [*Bildungsvermögen*], aquela outra capacidade não pode ser esclarecida. De onde a *imaginação ordenadora* tira sua matéria? Da matéria já presente na consciência. Bem, e de onde vem esta? Esta matéria

é igualmente composta pela *imaginação ordenadora* a partir de outra matéria já presente? E, finalmente, de onde [310] provém uma matéria originária que não pode ser novamente composta pela mera *imaginação ordenadora*? Ou devemos aceitar que o mesmo nós, tal como ele é, é trazido do exterior, que, por conseguinte, nos comportamos apenas passivamente em relação às coisas exteriores a nós, que somos, portanto, seres semelhantes a estas coisas, as quais, no entanto, não são capazes de investigar livremente (aquilo que põe nossa investigação em contradição consigo mesma); ou então devemos reconhecer que possuímos uma faculdade de criar a matéria de nossa representação na medida em que ela deve existir pura e simplesmente por meio de nós mesmos e em virtude de nossa própria força.

A *imaginação*, nesta sua atividade, é criadora de tudo aquilo que ocorre à nossa consciência e, dado que se pressupõe consciência de tudo aquilo de que se é consciente e de tudo aquilo que é, a *imaginação* é criadora da própria consciência. Antes dessa sua operação e independente dela não há nenhuma consciência; e antes da criação de qualquer coisa determinada por meio dela não há consciência desta coisa determinada. Por conseguinte, aquela ação da própria *imaginação* enquanto fundamento último da consciência não pode ser objeto da consciência ou um fato dela, nem em geral nem em qualquer caso particular. Se ela o fosse, então esta seria a prova mais segura de que essa ação não seria o fundamento procurado da consciência e que se deveria continuar ascendendo para procurá-lo até que se chegasse a algo que não fosse fato da consciência.

Isso esclarece por que uma filosofia que se contenta em apreender os fatos da consciência nada poderia saber daquela operação [da imaginação]; e nada resta inexplicável exceto como pode ela ser algo melhor que uma filosofia popular, isto é, como pode ela se manter como filosofia.

Aquilo que surgiu por meio da formação deve ser oposto ao Eu e não deve ser considerado como o Eu, mas como o contrário dele. Mas a instância formadora deve ser o Eu. Segue disso que a operação de formar tem de ter posto como fundamento algo que deve se diferenciar do Eu, mas que, na verdade, mesmo estando no Eu, [311] porque o Eu deveria formá-lo, não poderia ser o próprio Eu, algo que não poderia abarcá-lo nem esgotá-lo completamente. Este algo é então o *sentimento*. A imaginação produtiva apenas pode formar se há no Eu um sentimento presente.

A questão de saber de onde, por sua vez, surge este sentimento no Eu, que ao menos em parte deve ser algo estranho a ele, permanece completamente sem investigação no presente tratado e sem decisão. E, assim, o âmbito natural de nossa investigação está determinado completamente e delimitado com rigor. Nela, o sentimento é aquele indeterminado que não pode ser ulteriormente esclarecido. Mas a imaginação criadora é o que deve ser determinado e isso mediante o sentimento conhecido historicamente.

E deste modo encontramos, pois, o significado geral da palavra *espírito*. Precisamente aquela força criadora é o espírito, pois ela é o fundamento último de todas as transformações que ocorrem em nosso espírito ou em nossa consciência, enquanto

ocorrem neles. De modo que o espírito em geral pode, por conseguinte, ser descrito como *a faculdade de elevar sentimentos à consciência*.

Quem possui representações tem espírito nesse sentido mais geral da palavra, pois nenhuma representação surge de um modo diferente daquele que foi descrito. Por conseguinte, todos os homens possuem espírito e estar completamente privado de espírito significa ser sem consciência e sem vida. Espírito e vida são uma coisa só e apenas quem não possui vida é absolutamente privado de espírito.

O que se pretende então dizer quando se diz que um homem é sem espírito e se atribui espírito de preferência a outro?

Antes de tudo, parece que a distinção feita desse modo não estabelece nenhuma diferença específica, mas apenas relativa; e que alguns homens não devem ser pura e simplesmente diferenciados de outros segundo a espécie, mas apenas segundo o grau de espiritualidade. E assim é de fato. Quanto mais rápida e ativamente a imaginação de um homem eleva seus sentimentos mais obscuros à clara consciência, quanto mais fortemente colidem entre si as representações [312] em sua alma, tem ele tanto mais espírito. Quanto mais languidamente ele compreende e apreende e quanto mais mediatamente o fio de sua consciência avança, quanto mais raquiticamente e sem substância ele abre caminho por entre as frases, tanto menos espírito atribuímos a ele, sem com isso negar ao último o espírito em geral ou atribuí-lo exclusivamente ao primeiro.

Mas, além dessa primeira determinação meramente relativa daquele conceito que estabelece uma distinção mais precisa entre os homens, senão na própria disposição, ao menos na *realidade* de seu ser, há outra ainda mais elevada. Em todos os homens há representações. Em todos eles as representações surgem do fato de a imaginação criadora elevar sentimentos à consciência. Em todos, portanto, há imaginação criadora e estes sentimentos estão presentes. Mas mesmo entre estes sentimentos há uma grande diferença. Alguns fundamentam apenas a vida sensível do homem e, por meio dela, a representação de um mundo corporal de fenômenos, segundo leis naturais mecânicas, com o qual ele próprio está em relação. Outros, que estão no fundamento destes, referem-se à elevada vida espiritual do homem, ao seu ser nele e por meio dele e fundamentam a representação de um mundo superior.¹⁶¹

© edição brasileira | Humanitas 2014

Título original *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie –
In einer Reihe von Briefen.*

Coleção A formação da estética

Direção Marco Aurélio Werle

Biblioteca da Imprensa Oficial do Estado de São Paulo

Fichte, Johann Gottlieb, 1762-1814

Sobre o espírito e a letra na filosofia / Johann Gottlieb
Fichte; tradução, introdução e notas Ulisses Razzante
Vaccari

São Paulo: Humanitas; São Paulo: Imprensa Oficial do
Estado de São Paulo, 2014.

348 p. (A formação da estética, v. 4)

ISBN 978-85-7732-236-7 (Humanitas)

ISBN 978- 85-401-0123-4 (Imprensa Oficial)

1. Filosofia alemã 2. Estética 3. Imaginação (Filosofia) 4.
Schiller, Friedrich, 1759-1805. I. Vaccari, Ulisses Razzante
II. Título. III. Série

CDD 193

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia moderna 193

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua
Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Foi feito o depósito legal na Biblioteca Nacional (lei nº 10.994,
de 14/12/2004).

Direitos reservados e protegidos pela lei
nº 9.610/1998.

Proibida a reprodução total ou parcial sem a prévia
autorização dos editores.

Impresso no Brasil, 2014